جامعة لاهاي

كلـية الآداب

قسم التاريخ والحضـارة

اتجاهات الاتصال والانفصال لدى مسلمي شبه القارة الهندية

(1757–1947م)

قُدّمت هذه الرسالة استكمالًا لمتطلبات منح درجة ماجستير

في التاريخ الحديث

إعداد

الطالب هشام محمود عليوان

إشراف

أ.د عصام شبارو

لاهاي

1433هـ/2012م

الإهداء

... إلى والـدي

محمـود عثمان عليـوان

شكـر وتقديـر

إلى كلّ من شجّع على ارتياد هذه الطريق الوعرة، أو حضّ على إكمال المسير رغم العوائق، وإلى كلّ من أعان بنصيحة أو أهدى نقداً، وأخصّ بالشكر والتقدير المشرف الأستاذ الدكتور عصام شبارو، لما حباني به من تشجيع وتسديد، وعضوي لجنة المناقشة الأستاذ الدكتور لطفي سليمان المعوش رئيس قسم التاريخ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية الجامعة اللبنانية، والأستاذ الدكتور طارق أحمد قاسم، لما قدّما من ملاحظات قيّمة تقيّدتُ بها.

كما أتوجه بالشكر إلى جامعة لاهاي في هولندا، والمستشار الأكاديمي الدكتور عبد الرحيم الخليفي.

مقدمة

قد يُطرح انفصال مسلمي الهند عن الوطن الأمّ بدولة مستقلّة ما لبثت أن تفكّكت بعد أربعة وعشرين (24) عاماً لتصبح دولتين متنافرتين هما باكستان وبنغلادش، على أنه الموقف التاريخي النموذجي بمنطلقاته الفقهية والفكرية لأي أقلية إسلامية ترفض الخضوع لحكم الأغلبية غير الإسلامية. ويجري الربط أحياناً دون تدبّر بين مفهوم الحاكمية الإلهية الذي أطلقه مؤسّس الجماعة الإسلامية في الهند أبو الأعلى المودودي في فترة المخاض السياسي مطلع أربعينات القرن العشرين، وبين النزعات الانفصالية حتى داخل البلدان الإسلامية من جانب الجماعات الإسلامية الرافضة لحكمٍ غير حكم الشريعة. ويستبطن هذا الربط بين مفهوم الحاكمية للمودودي والتجسّدات الأخيرة للحركة الإسلامية الجهادية، قراءة ناقصة لمسار انفصال باكستان عن الهند، بحيث يُفترَض أنّ الانفصال المذكور جاء كنتيجة طبيعية للتوجّه الفكري الإسلامي، علماً أنّ أصحاب المشروع الإسلامي الانفصالي اعتبروا الهندوك الخطر الأكبر من الاحتلال البريطاني نفسه، وتعاونوا بحماس مع بريطانيا خلال الحرب العالمية الثانية من أجل الحصول على أرض مطهَّرة من الشرك، سُمّيت باكستان من دون أصل تاريخي ولا سابق وجود في الجغرافيا السياسية.

إنّ المثقفين المسلمين المنضوين في صفوف الرابطة الإسلامية بزعامة محمد علي جناح، هم الذين سعوا إلى انفصال باكستان، على أساس القومية الإسلامية الواحدة، وعلى اعتبار الدولة الجديدة أرضاً خالصة للمسلمين، لا دولة إسلامية بالضرورة، بل تخضع عملياً للمنظومة القانونية المستوردة من بريطانيا، فيما اعتبر كبار العلماء المسلمين الهنود قبيل الانفصال أنّ مقارعة الاحتلال البريطاني هي أولوية مطلقة وبالتعاون مع الهندوك، دون أن يغفلوا عن إشكالية العيش معاً في بلد واحد لاحقاً، وهم الذين شهدوا في تلك الفترة حراكاً هندوكياً دينيّاً وسياسيّاً مطّرداً، فكان موقفهم هذا مناقضاً لموقف الفئة العلمانية القريبة ثقافيّاً وسياسيّاً من التاج البريطاني إزاء قضية الانفصال، رغم القلق الذي يجمع كلا الفريقين من ذوبان الأقلية الإسلامية تدريجيّاً في دولة تحكمها الأغلبية الهندوكية. فهؤلاء العلماء المنتمون خاصة إلى المدرسة الديوبندية التقليدية المحافظة عارضوا مشروع الانفصال لأسباب متعلّقة بمصالح مسلمي الهند ككل، ولأنّ مشروع الانفصال لن يشمل كلّ المسلمين، بل سيكون وبالاً على الباقين في الولايات غير المشمولة بالحدود الجديدة.

ويتنازع الأقليات الإسلامية في أيّ بلد اتجاهان فكريان يتلخّصان بجواز الاندماج أو وجوب التمايز، الاتصال أو الانفصال، وكل ذلك وفق منطلقات إسلامية شرعية تتداخل مع عوامل عرقية وثقافية واجتماعية، فتتشكّل منها رؤية مؤيدة أو مناهضة لهذا الاتجاه أو ذاك، وحيث تمثّل تجربة انفصال باكستان عن الهند في منتصف القرن العشرين، نموذجاً معبّراً وغنياً عن كيفية تصرّف أقلية إسلامية ما، داخل بلد تسوده أغلبية دينية مختلفة، لا سيما إذا تعرّضت لمؤثرات خارجية كما هو حال الهند في ذلك الوقت، بما يتجاوز الموقف الإسلامي التقليدي فقهياً في الحالة المخصوصة والظروف الدينية والاجتماعية السائدة.

أولاً: حدود البحث

يتركّز البحث كموضوع ومكان في رصد الاتجاهات الفكرية والسياسية المتناقضة التي سادت بين مسلمي شبه القارة الهندية إثر سقوط الدولة المغولية وانحسار نفوذ الحُكّام المسلمين منذ منتصف القرن الثامن عشر الميلادي بشأن التعايش مع الواقع الجديد أو الثورة عليه، وصولاً إلى ما وقع من خلاف حادّ داخل النخبة المسلمة بين عامي 1927 و1947م، بخصوص الاندماج مع الهندوك في دولة واحدة بعد التحرّر من الاحتلال البريطاني، أو الانفصال جزئياً أو كلياً عن الحكومة المركزية للدولة الوليدة، أي أن تحظى الولايات ذات الأغلبية الإسلامية بحكم ذاتي ضمن حكم فدرالي (اتحادي)، أو في دولة كونفدرالية بمركز ضعيف، أو الانفصال الناجز لهذه الولايات وتأسيس دولة مستقلة ذات سيادة تكون وطناً للمسلمين القاطنين فيها، وكذلك للمهاجرين إليها من مسلمي الولايات ذات الأكثرية غير الإسلامية. ويندرج في البحث أيضاً استكشاف الروابط الممكنة بين مدارس الصحوة الإسلامية والاتجاهات السياسية لمسلمي الهند عموماً، لا سيما الأحزاب والهيئات التي تصدّت لتمثيل المسلمين في تلك الحقبة الحرجة، قبل أن تنتقل تدريجياً من موقف التعاون مع الهندوك بزعامة غاندي إلى التضادّ معه ورفض البقاء في هندٍ موحّدة. أما حدود البحث زمنياً فتمتدّ ما بين عام 1757 وعام 1947م، إذ يرمز التاريخ الأول إلى انتصار قوات شركة الهند الشرقية (البريطانية) على حاكم البنغال سراج الدولة في بلاسي، وكانت هذه المعركة منعطفاً تاريخياً مهماً مع تحوّل الشركة التجارية البريطانية إلى قوة استعمارية مكشوفة، حيث استمرّت في التمدّد والتوسّع بعد تلك المعركة لطرد منافسيها الأوروبيين من جهة وإضعاف الحكام المسلمين أو القضاء عليهم من جهة أخرى، وكان آخرهم في ميسور في الجنوب الغربي، حيدر علي وابنه تيبو سلطان بنهاية القرن الثامن عشر الميلادي، حين بدأت تظهر عوارض الشعور بالدونية لدى الأقلية الإسلامية المحاصرة بين الغالبية الهندوكية من جهة والاحتلال

البريطاني من جهة أخرى، وصولاً إلى عام 1927م الذي شهد صدور أول إشارة يأس من إمكانية تشكيل هوية وطنية موحدة في الهند، أطلقها الشاعر والفيلسوف محمد إقبال قبل أن يدعو صراحة بعد ثلاث سنوات إلى إقامة دولة إسلامية في الشمال الغربي، فيما يرمز التاريخ الثاني عام 1947م إلى إنشاء دولة باكستان واستقلال الهند، حين آلت الأحداث ما بين عامي 1927 و1947م إلى تحقيق حلم الانفصال لمحمد علي جناح.

ثانياً: دوافع البحث

يُعتبر اندماج الأقليات الإسلامية في بلدانها أو عدم اندماجها، من المشكلات الثقافية والاجتماعية والسياسية والأمنية التي تثير قلق السلطات والمجتمعات على حدٍّ سواء. فعدم اندماج الجاليات الإسلامية المهاجرة في الغرب مع الثقافة العامة للمجتمع أو سعي الأقليات الإسلامية للتميّز إلى درجة السعي للانفصال السياسي، بات وضعاً إشكالياً، لا سيما وأنّ الوجود الإسلامي الأقلّوي في معظم تلك البلدان مع تمايزه ثقافيّاً واجتماعيّاً عن الأكثرية الديموغرافية، ما يشجّع على انتشار التيارات اليمينية المتطرّفة في المجتمعات الغربية، كما يبرّر لأنظمة سياسية شمولية استخدام أساليب القمع والإقصاء المنهجييْن إزاء الأقلية الإسلامية، من باب حفظ الأمن القومي وصيانة السيادة الوطنية من النزعات الانفصالية، كما هو الحال في الصين وروسيا الاتحادية مثلاً.

ورغم أنّ لهذه لإشكالية سابقة تاريخية تعود إلى القرن الخامس عشر الميلادي، مع نجاح حروب الاسترداد المسيحية في القضاء على الحكم الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية، وصولاً إلى طرد آخر الموريسكيين مطلع القرن السابع عشر الميلادي. لكن حالة الأندلس تبقى فريدة تاريخيّاً ومنعزلة جغرافيّاً، إذ إنّ المملكة المسيحية في إسبانيا هي التي قرّرت طرد الأقلية الإسلامية قسراً، بينما التزم المسلمون الباقون سياسة التقيّة والاندماج التدريجي في النسيج العام. وإذا كان ممكناً لاتجاه الاتصال أو الانفصال أن يجد له نموذجاً في أحوال مسلمي الأندلس كأقلية إسلامية آنذاك إزاء الحكم المسيحي، لكن اختيار الأقلية الإسلامية في الهند موضوعاً للبحث العلمي حول التنازع الفكري في صفوف النخبة السياسية والدينية بين الاندماج أو خلافه، يعود أولاً إلى أنّ الدوافع السياسية للانفصال في شبه القارة الهندية لا تتطابق بالضرورة مع الاتجاهات الأصولية الصاعدة في الفترة نفسها، وثانياً إلى بروز محاولات متكرّرة راهناً لتسويق نموذج الانفصال الباكستاني في المجتمعات المختلطة رغم اختلاف الظروف والمعطيات.

أما اعتبارات هذا الاختيار دون سواه فيمكن تلخيصها بما يلي:

أولاً، لأنّ فتاوى البقاء في الأندلس أو الرحيل عنها، بقيت محكومة بالظروف الحرجة التي عاشها المسلمون في تلك الفترة وبخاصة أنّ الإسبان بادروا إلى طرد البقية نهائيّاً، وفرض نمطهم الحضاري على المندمجين قسراً، فانتهت بذلك مسألة الأقلية الإسلامية بالذوبان أو الهجرة. وهذه الفتاوى لم تؤسّس نموذجاً واضحاً لفكر الاتصال أو الانفصال لدى الأقليات الإسلامية في القرون اللاحقة، رغم أنّ فتاوى مشابهة صدرت في فترة الاحتلال البريطاني للهند تدعو المسلمين إلى التعاون مع الهندوك لتحقيق الاستقلال، فيما دعتهم فتاوى أخرى إلى إقامة حكومة إسلامية مستقلة أو الهجرة نحو أفغانستان وسواها. أما زعماء الرابطة الإسلامية والتي حازت على تأييد معظم المسلمين في تلك الفترة فقد توصلوا برعاية بريطانية مباشرة إلى عقد الاتفاق مع زعماء المؤتمر الوطني الهندي على مبدأ إعلان دولتين هما الهند وباكستان.

ثانياً، أنّ النموذج الباكستاني في الانفصال عن أكثرية غير مسلمة، وتأسيس دولة جديدة باسم الإسلام، قام على يد علمانيين، ولو من منظور القومية الإسلامية التي تجعل من الإسلام عنصراً محدّداً للهوية. ثم اشتدّ النزاع الداخلي في الدولة الوليدة في فترة لاحقة، مع سعي تيارات دينية لتحويل باكستان إلى دولة إسلامية حقيقية، وما زال الصراع قائماً بين الإسلاميين والعلمانيين حتى أيامنا هذه. بل إنّ مؤسّس الجماعة الإسلامية أبا الأعلى المودودي وصاحب مفهوم الحاكمية تعرّض للاضطهاد والاعتقال في باكستان، وحُكم عليه بالإعدام، وسُجن لفترات متقطّعة بسبب آرائه، ما يدلّ بوضوح على أنّ الانفصال لم يكن مبنياً منذ البداية على فكرة إسلامية أصيلة، وأنّ فكر الانفصال عن غير المسلمين، أو عن غير الملتزمين بأحكام الشريعة استتباعاً، ليس نمطاً تاريخيّاً مستقراً، وليس متّسقاً بالضرورة مع المدارس الفقهية التقليدية ولا مع الفكر الإسلامي الحديث.

ثالثاً، أنّ أزمة مسلمي الهند قبيل إنشاء دولة باكستان ترافقت مع نهضة فكرية وصحوة دينية، تفرّعت منها اتجاهات أصولية تدعو إلى الحاكمية الإلهية وتطبيق الشريعة، بعدما فشلت حركة الخلافة في الهند في تحقيق أهدافها إثر إقدام مصطفى كمال أتاتورك على إلغاء مقام الخلافة عام 1924م. وكانت حركة الخلافة تنافح عن مكانة الخليفة العثماني في اسطنبول إزاء الهجمة الأوروبية، وعن موقع الخلافة عموماً. ثم إنّ مفهوم الحاكمية الذي ظهر مع المودودي، وانتقل إلى مصر، فبرز في كتابات سيّد قطب أحد قيادات الإخوان

المسلمين وأبرز منظّري الحركة الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين، بات العنوان الأساسي في أدبيات الجماعات الجهادية التي انتشر صيتها مطلع القرن الحالي، والتي تدعو في أدبياتها إلى إعادة الخلافة وتطبيق الشريعة كما تبرّر استخدام العنف في سبيل تحقيق أهدافها.

وهذا بإجماله هو ما يحفّز الباحثين على دراسة الظروف السياسية والاجتماعية في شبه القارة الهندية، الموطن الأول لإحياء مفهوم الحاكمية الإلهية، لتبيان دورها في تظهير هذا المفهوم، وفي دعم مشروعية الانفصال عن الهند، ولو بشكل غير مباشر.

ثالثاً: أهداف البحث

يهدف البحث إلى تحقيق عدد من الأهداف النظرية والعملية، من خلال تناول الجانب الفكري تحديداً من الأزمة الوجودية التي تعرّضت إليها الهند في القرن الفائت، إبّان حصولها على الاستقلال، ثم تفكّكها في الوقت عينه إلى دولتين متعاديتين، وتتلخص هذه الأهداف على الشكل التالي:

1- محاولة رفد المكتبة العربية بدراسة أكاديمية معمّقة عن نشوء باكستان والظروف الملتبسة التي قامت على أساسها، وهي التي تخلو إلى درجة كبيرة من دراسات ومؤلفات بالقدر الوافي كمّاً ونوعاً في هذا المجال، رغم ما بين باكستان والعالم العربي والإسلامي من روابط دينية وثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية واستراتيجية، فضلاً عن وفرة الحوافز لخوض هذا الغمار بسبب التأثيرات المتبادلة بين النُّخب السياسية والدينية في شبه القارة الهندية والعالم العربي خاصة.

2- إيضاح العوامل والظروف السياسية التي صنعت اتجاه الانفصال عن الهند، والتي لا تتطابق تلقائيّاً مع الاتجاهات الإسلامية التقليدية أو الحديثة في تلك الفترة، بل إنّ الرابطة الإسلامية التي قادت عملية إنشاء باكستان كانت تمثل الفئة العلمانية من مسلمي الهند، ولم تكن بعيدة عن التاج البريطاني ولا عن توجّهاته السياسية والثقافية.

3- فكّ الارتباط المبسّط بين النزعة الانفصالية لمسلمي الهند وأفكار الجماعات الإسلامية الجهادية الراهنة، والتي تتبنّى النموذج الباكستاني في الانعزال والانزواء عن المجتمعات غير الإسلامية، وتدعو إلى تطبيق مبدأ الحاكمية الإلهية في مجال السياسات العامة، حتى في حدود البلدان الإسلامية القائمة، والتي لا تطبّق أحكام الشريعة.

رابعاً: إشكالية البحث

يتناول هذا البحثُ الفَرَضيةَ القائلةَ بأنّ الفكر الإسلاميّ سواء التقليدي أو الحديث ليس انفصاليّاً بالضرورة، ربطاً بين نموذج باكستان ومفهوم الحاكمية الإلهية، في حين أنّ السياقات السياسية والفكرية والدينية في شبه القارة الهندية في النصف الأول من القرن العشرين لا تساعد في المضي بهذا الربط الظاهري إلى نهاياته، بل إنّ التجارب التاريخية السابقة على مأساة مسلمي الهند، تشير إلى أنّ الفقه الإسلامي يتمتّع بقدر كبير من المرونة في مواجهة الحوادث الطارئة غير المسبوقة، وهو ما عُرف في الأندلس والمغرب بفقه النوازل، حيث لا يوجد إجماع لدى الفقهاء على اعتماد مبدأ العزلة عن المجتمعات غير الإسلامية أو الانفصال عنها جغرافياً، فيما يبدو أنّ نموذج إقامة دولة المسلمين في الهند تحت اسم باكستان، قد بات نموذجاً حديثاً للأقليات الإسلامية سواء في البلقان أو القوقاز، أو حتى في أندونيسيا، وكذلك لدى الحركات الإسلامية التي تحاول اقتطاع مناطق من مساحات الحكم المركزي المتخلخل في أكثر من بلد إسلامي بذريعة أنّ الحكم القائم غير إسلامي لعدم تطبيقه أحكام الشريعة. ويستمدّ البحث من الوقائع ومن النصوص أدلة وقرائن، على ما يذهب إليه، فلا كبار العلماء في الهند أيّدوا قضية الانفصال، ولا مؤسّس الجماعة الإسلامية أبو الأعلى المودودي رأى في هذا المشروع ترجمة لأفكاره في إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق حاكمية الشرع.

خامساً: منهج البحث

هذا البحث هو نوع من التأريخ الفكري لا التاريخ الوقائعي، لكنه يعتمد على تسلسل الوقائع وتطوّر الأحداث كبنية أساسية، من أجل رصد نشوء المواقف الفكرية وتغيّر اتجاهاتها في حدود البحث الموضوعية والمكانية والزمانية، لذا فإنّ المنهج المتّبع سيكون متعدّد الأبعاد، ففي مقاربته لنصوص الأفراد المؤثّرين من رجال سياسة ودعوة، سيلجأ إلى الوصف والتحليل والمقارنة. أما من الناحية النظرية، فلن يعتمد البحثُ المنهجَ المادي الذي يعتبر أنّ الأفكار هي نتاج الواقع الذي يعيشه أيّ فرد أو أي مجتمع، كما أنه لن يلتزم المنهج المثالي الذي يرى أنّ الأفكار بذاتها هي التي تصنع الواقع بغضّ النظر عن الظروف والعوامل

المادية[1]. بل إنّ البحث سيكون وَسَطياً في هذا المجال بمعنى أنه لن يقول بنشوء الفكر حصراً من العوامل المادية والظروف المعاشة، كما لن يُخضع الواقع لسطوة الفكر وقوته المؤثّرة ذاتياً. وبالمقابل، يقرّ بتأثير الفكر مع الأخذ بعين الاعتبار الظروف الموضوعية القائمة فعلاً، والتي هي سابقة على أيّ فكر بالضرورة. وتتشكّل هذه الظروف المشار إليها من المعطيات المادية الفردية والاجتماعية، ومن أفكار الآخرين التي لها تأثيراتها في الواقع وتتجسّد في منظومات وبُنى معينة.

وفي تفسير الأحداث ونقد الأفكار داخل سياقاتها في الفترة الزمنية المحدّدة، لا يتبنّى البحث نظرية السبب الواحد المبسّط، وفق معادلة السبب والنتيجة في نسق مباشر وأحادي، فلا الوضع الاقتصادي هو العامل الفريد، ولا البيئة الجغرافية والمناخية وحدها هي التي تحدّد المسار، ولا القادة هم صانعو التاريخ بمواقفهم المنفردة، ولا توجد خصائص ثابتة ودائمة للشعوب بحيث توجّه التاريخ إلى غايات معينة دون غيرها. وبالنظر إلى الطبيعة المركّبة للإنسان وتشابك العوامل والأسباب في صناعة أيّ حدث، وهو ما ينطبق على موضوع البحث خاصة، فإنّ نظرية تعدّد الأسباب وتشابكها هي الأكثر فعالية في كشف أبعاد الحدث وتفسيره، دون الانزلاق إلى حدّ نفي السبب لذاته، وأنه مجرّد مجاز لغوي[2].

وكمثال على ذلك، فإنّ عوائق انتشار الإسلام في شبه القارة الهندية هي ذات طبيعة ذاتية وموضوعية متضافرة، إذ لا يمكن حصرها بسِيَر ملوك المسلمين الذين تهاونوا أو أعاقوا عمداً، ولا بالتضاريس الجغرافية الصعبة التي وضعت حدوداً صلبة أمام حركة الدعاة والغزاة، ولا بالتقاليد الاجتماعية الصارمة لدى طبقات الهندوك والتي شكّلت حاجزاً معنويّاً وماديّاً أمام التحوّل الديني، بل هي جملة معقّدة من العوامل المتداخلة، وبحيث لا يمكن تحديد حجم الأثر المفترض لكل واحد منها على المسار العام.

---

[1]– تقول النظرية المادية للمعرفة بمنشأ الفكر انطلاقاً من حركة المادة، أما النظرية المثالية فترى أن الفكر المجرّد يكتفي بذاته عندما يُنكر قرابته مع الحسي ومع الواقع الخارجي، الملموس والعملي، ثم يدّعي صنع الحسي الذي خرج منه، والعالم الذي لا يكون دونه شيئاً يُذكر. انظر: روجيه غارودي، النظرية المادية في المعرفة، تعريب إبراهيم قريط، دار دمشق، د. ت، ص52، 308-309.

[2]– انظر: لويس جوتشلك، كيف نفهم التاريخ مدخل إلى تطبيق المنهج التاريخي، ترجمة عائدة سليمان عارف وأحمد مصطفى أبو حاكمة، دار الكتاب العربي ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت – نيويورك، 1966، ص255.

كذلك الأمر بالنظر إلى مآل فكرة باكستان والتي تحولّت فعلاً إلى دولة مستقلة وذات سيادة معترف بها خلال سبع سنوات فقط من زمن صدور القرار عن الرابطة الإسلامية بقيادة محمد علي جناح، فإذا ما تأمّلنا في أسباب النجاح فلا يمكن حصرها في الشخصية اللامعة لمحمد علي جناح، ولا في روح المغامرة لدى جواهر لال نهرو القيادي البارز في المؤتمر الوطني الهندي، ولا في المخطّط البريطاني المفترض لإضعاف الدور الاستراتيجي لشبه القارة الهندية في توازنات النظام الدولي الجديد عقب الحرب العالمية الثانية، ولا في فشل كبار العلماء المسلمين في استمالة الرأي العام لدى الأقلية المسلمة المتوجّسة، بل الأمر أكثر تعقيداً من ذلك، بحيث لا يمكن حصر السبب بطرف واحد أو سياق منفرد.

أما مفهوم الحاكمية فيبدو وكأنه نتاج طبيعي للظروف الصعبة التي عاشها المسلمون في ظلّ الاحتلال البريطاني حين انتقلوا من وضع الأقلية الحاكمة إلى موقع الأقلية المستضعَفة والمحكومة، لكن هذا لا ينفي أنّ المفهوم كأصل ديني هو سابق زمنياً، وأنّ تفسيراته اللحظوية تحتمل شيئاً من انعكاسات الواقع وتحدّياته، وبحيث يمكن القول إنّ الحمولة الإجمالية للمفهوم راهناً، تتّسم بنوع من الضيق والتخلّي عن الهوامش المعتادة في الفقه الإسلامي، إذ لولا الظروف الحرجة لمسلمي الهند في العصر الحديث والسوابق التاريخية لملوك عِظام فرّطوا في مصالح المسلمين، لما كان لمفهوم الحاكمية أن يصاغ بهذه العبارات الحادّة لدى المودودي.

سادساً: دراسات سابقة

من بين أهم الأبحاث التي رصدت اتجاهات الاتصال والانفصال في شبه القارة الهندية، ما كتبه حافظ مالك في دراسته الموثّقة بعنوان "القومية الإسلامية في الهند وباكستان" (1963)، لكنه لم يُفرد مكاناً للعوامل الخارجية التي رجّحت قيام باكستان، وهي قد تضاهي النزعة الذاتية لدى المسلمين نحو الانفصال. ومع تناوله مختلف الاتجاهات المعارِضة لقيام باكستان أو المؤيدة لها، وسرد مآخذها الفكرية والدينية وتقاطعاتها وانقطاعاتها حول مفاهيم الأمة الدينية والقومية الإسلامية والقومية الجغرافية، لكنه لم يبحث أي دور محتمل لمفهوم الحاكمية الإلهية في دعم فكرة الانفصال، مع لِحاظ موقف أبي الأعلى المودودي المناهض لمفهوم القومية على أساس جغرافي محدّد. أما شفيق علي خان في أطروحته المطوّلة بعنوان: "تطور نظرية الأمتين بالنسبة إلى الهند وباكستان" (1967)، فحرص على متابعة الخط التاريخي المتراكم لقيام

أمتين مختلفتين في شبه القارة الهندية بدءاً من الفتح الإسلامي وصولاً إلى تأسيس باكستان، دون أن يتعرّض للمواقف المعارضة لمبدأ الانفصال من وجهة نظر دينية وسياسية. وحاول سيّد نصار أحمد في دراسته بعنوان "جذور الوعي الإسلامي في الهند: من منظور النظام العالمي" (1991)، أن يربط بين التطورات الدولية واتجاهي الاتصال والانفصال في القرن العشرين، فالحرب العالمية الأولى أدت إلى ظهور طبقات جديدة من المثقفين وأصحاب المهن الحرة والرأسماليين الساعين إلى الوحدة الوطنية، في حين أن الكساد الكبير في الغرب، ثم ظروف الحرب العالمية الثانية صنعا ظروف انفصال باكستان بتأثير من النخبتين الهندوكية والمسلمة اللتين تعارضت مصالحهما، أي إن العلة الأساسية هي اندماج الهند بالنظام العالمي، وتأثيرات ذلك على الطوائف الدينية، وهو بذلك يميل إلى اعتبار العوامل المادية أكثر من غيرها. أما بانيغراهي في دراسته بعنوان: "تقسيم الهند: قصة إمبريالية منحسرة" (2004)، فيتميز في ربط الظروف الحرجة لبريطانيا أثناء الحرب العالمية الثانية بدعم تأسيس دولة باكستان على أن تكون الوطن القومي لمسلمي الهند، حيث يقتصر جهده على كشف خفايا تلك المرحلة.

سابعاً: أقسام البحث

يتألّف البحث من مقدمة وتمهيد وبابين وأربعة فصول وخاتمة على الشكل الآتي:

أولاً، المقدمة وتتضمّن إطار البحث، حدوده وأهدافه والدراسات السابقة والإشكالية المطروحة والمنهج المتّبع فيه، وأقسامه، ومصادره، فيما يحمل التمهيد عنوان المسار الإسلامي في الهند ويلقي الضوء على الظروف المختلفة التي أحاطت بمسلمي شبه القارة الهندية منذ القرن السابع الميلادي، في تاريخ موجز منذ الفتح العربي إلى الحكم المغولي، مع تتبّع مسار الدعوة الإسلامية في تلك المراحل، ومحاولات الخلط بين الإسلام والهندوكية، ثم ابتداع دين جديد هو "الدِّين الإلهي" في عهد السلطان المغولي جلال الدِّين محمد أكبر. ويحمل الباب الأول عنوان الاحتلال البريطاني للهند واتجاهات الثورة والتجديد، ويتضمّن فصلين، الأول يحمل عنوان سقوط حكم المغول واحتلال بريطانيا للهند ويحمل الثاني عنوان اتجاهات الثورة والتجديد، وهما معاً عن صعود الأكثرية الهندوكية وتمكينها، واحتدام الصراع الديني والسياسي بين المسلمين والهندوك، ومحاولة المسلمين الثورة على الاحتلال البريطاني وصولاً إلى تمرّد الجنود البنغاليين عام 1857م بالتعاون الجزئي مع الهنادكة في بعض المناطق، وبروز حركات الصحوة الإسلامية ذات المدارس الفكرية المتنوعة.

أما الباب الثاني تحت عنوان اتجاهات الاتصال والانفصال وقيام دولة المسلمين فيضمّ فصلين، الأول بعنوان الاتصال والانفصال ويعرض فيه شتى الاتجاهات المتنافرة لدى النخبة الإسلامية مع تشكيل القومية الهندية مطلع القرن العشرين بصبغة هندوكية ومشاركة إسلامية محدودة، وبروز خيار القومية الإسلامية المستقلّة ردّاً على الأولى بتوجيه من التيار التحديثي الذي يرمز إليه سيّد أحمد خان، ورعاية الشاعر والفيلسوف محمد إقبال، وإدارة المحامي والسياسي محمد علي جناح، وأخيراً تأسيس تيار ثالث مستمدّ من الاتجاه الإسلامي التجديدي الناشئ تاريخياً مع تراجع الدولة المغولية في الثامن عشر الميلادي، بقيادة مؤسّس الجماعة الإسلامية أبي الأعلى المودودي والذي يرفض الاتجاهين القوميين السابقين، مع الإشارة إلى أنّ إقبال لم يكن يؤيد الفكر القومي ولا كان يقصد إقامة دولة قومية بالمعنى الغربي. أما الفصل الثاني بعنوان إقامة باكستان دولة المسلمين فيعرض للمسار الاستراتيجي والديموغرافي والدستوري الذي أدّى إلى تأسيس باكستان، فيما تتضمّن الخاتمة خلاصة الشواهد من وقائع ونصوص والتي تُثبت أنّ باكستان لم تكن نتاج حركة سياسية إسلامية أصيلة، بل كانت ثمرة الجهود التي بذلها أبناء التيار التحديثي الموالي لبريطانيا.

ثامناً: مصادر البحث

يعتمد البحث على مصادر ومراجع متنوعة باللغتين العربية والإنكليزية، لكن تبقى اللغة الإنكليزية في شبه القارة الهندية لغة ثقافية معتمدة على نطاق واسع لدى الباحثين والمؤرخين، وهو ما يلمسه الباحث لدى النظر في لائحة الكتب والدراسات المنشورة في مجال البحث المقترح، سواء أكان المؤلفون من سكان البلاد أم من الدول الأنكلوسكسونية. وبالمقابل، ثمة نقص ملحوظ في التأريخ المحلي لشبه القارة الهندية وهو ما يملأه المؤرخون الأجانب في كل مرحلة من مراحل التاريخ القديم والوسيط والحديث، وحتى في دراسة الفترة الحرجة من تاريخ الهند كوحدة جغرافية وسياسية حين نالت الهند استقلالها ونشأت باكستان، ولذلك أسباب ودواعٍ ذاتية وموضوعية منها تراجع أهمية كتابة التاريخ إزاء الفنون الأدبية ولا سيما الشعر، والانقسام الطبقي والديني الحاد في المجتمع الهندي الحديث، لا سيما بعد انفصال باكستان[1]. فيما يصطبغ التأريخ في باكستان بالاتجاه الأيديولوجي الذي يجعل كلّ أحداث التاريخ في شبه القارة الهندية في خط تراكمي نحو إقامة دولة

[1]- Mihir Bose, India's Missing Historians, History Today, Volume: 57, Issue: 9, 2007.

المسلمين، كما يمجّد مؤسّسي باكستان ويُخفي أخطاءهم كأفراد وسياسيين[1]. لكن منذ مطلع السبعينات ومع إفراج بريطانيا عن كثير من وثائق المرحلة الاستعمارية لا سيما قبيل الاستقلال، انفسح المجال لبروز كتابات نقدية تعيد النظر فيما أضحى وكأنه مسلّم بصحته[2].

وتضمّ لائحة المصادر المذكرات الشخصية للقادة الهنود من مسلمين وهندوك، ومجموع الخطب والمحاضرات التي ألقوها في تلك الفترة، وهم ممن صنعوا الاستقلال عن بريطانيا أو كانوا وراء انفصال باكستان، كغاندي وأبي الكلام آزاد، من دعاة وحدة الهند، ومحمد إقبال ومحمد علي جناح، من دعاة إنشاء باكستان، وعلى كتابات مؤسس الجماعة الإسلامية أبي الأعلى المودودي، وعلى دراسات باحثين معاصرين لتلك الحقبة قبل الانفصال وبعده.

ويتيح الاطلاع على رواية الأحداث وتطوّرها والأفكار المتداولة آنذاك حتى داخل معسكري الاندماج والانفصال من المسلمين أو الهندوك، كشف الرؤى المتناقضة حتى داخل المعسكر الواحد، والدوافع السياسية والدينية العميقة التي حفّزت عملية الانفصال المؤلمة والمكلفة إنسانياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، وكذلك دور الاحتلال البريطاني في رعاية التوتر الطائفي وفي الدفع نحو الانفصام النهائي وفق نظرية الأمتين المستقلتين لا الأمة الواحدة، وهذا يبدو من كتابات المؤرخين المسلمين النقديين كما تلك التي سطّرها الحَرَكيون الإسلاميون والذين لم يكونوا يحسبون للانفصال حساباً جادّاً حتى اللحظات الأخيرة لعقد الصفقة النهائية، إذ كان الأمل يحدو الوحدويين سواء أكانوا من العلمانيين أو الإسلاميين بإمكانية التوصّل إلى حلّ سياسي معين يجنّب الهند التبعثر على أساس ديني، وبهذه الطريقة الفوضوية. ونظراً لسيطرة التأريخ الإنكليزي خاصة فإنّ على أيّ باحث أن يتحفّظ عن جملة الاستنتاجات التي أصدرها المؤرخون البريطانيون وفيهم عدد من الموظفين المدنيين والعسكريين المتقاعدين والذين أمضوا ردحاً من عمرهم في فترة الاستعمار للهند البريطانية، حيث تظهر إشارات الانحياز في هذه الكتابات في أكثر من موضع وإزاء أكثر من واقعة، لا سيما في سرد دوافع التغلغل البريطاني في شبه القارة الهندية تحت اسم شركة الهند الشرقية، وفي تبرير تحوّل الشركة التجارية إلى حكومة استعمارية بالنيابة عن التاج البريطاني، وفي تشويه أسباب تمرّد عام 1857م،

---

[1]- Robin W. Winks, The Historiography of the British Empire-Commonwealth: Trends, Interpretations and Resources, Duke University Press, Durham, N C., 1966, p.400.

[2]- Tai Yong Tan and Gyanesh Kudaisya, The Aftermath of Partition in South Asia, Routledge, New York, 2000, p.8-10.

وفي التهوين من أعمال القمع الواسع النطاق بعد فشل التمرّد، وفي التعظيم من دور بريطانيا العظمى في تهيئة الهنود لممارسة الحكم الوطني.

تمهيد

المسار الإسلامي في الهند

دخل الإسلام إلى شبه القارة الهندية مع نهاية القرن السابع الميلادي، عن طريق التجّار أولاً، وعبر الفتوحات العسكرية لاحقاً، فأحدثَ طفرات نوعية في نسيج المجتمع الهندي، الهندوكي بغالبيته الساحقة، وأضاف عاملاً جديداً إلى الحَرَكية الاجتماعية القائمة على طَبَقية دينية متوارثة وصارمة، حتى أضحى المسلمون جزءاً عضويّاً من تاريخ الهند وواقعها ومستقبلها، رغم انفصال باكستان عام 1947م كدولة مستقلة للمسلمين الهنود. ويُعتَبر فتح شبه القارة الهندية من حيث المسار والأثر مختلفاً عن سائر الفتوحات الإسلامية الأخرى، في قارات العالم القديم، وذلك رغم قربها من جزيرة العرب، والعلاقات التجارية الوثيقة بين الهنود والعرب قبل ظهور الإسلام، إذ كانت شواطئ الهند منذ العصور القديمة ممرّاً تجارياً نشطاً إلى الشرق الأقصى ومنه. ويعود ذلك، إلى خصائص الهند جغرافياً وعِرقياً ودينياً واجتماعياً، وإلى مميّزات الدعاة ومؤهّلات الفاتحين أنفسهم، ما جعل انتشار الإسلام بطيئاً وسطحياً وجزئياً في كثير من المراحل، فظلّ المسلمون أقلية وسط أكثرية هندوكية حتى في عهد السلطان جلال الدِّين محمد أكبر (حكم ما بين 948-1013هـ/1542-1605م) أحد أعظم الحُكّام المغول[1] في الهند.

ومع رسوخ نفوذ شركة الهند الشرقية (البريطانية) إثر معركة بلاسي (Plassey) عام 1757م، بدأت أحوال الأقلية الإسلامية بالانقلاب رأساً على عقب، فبعدما كانت طبقةً حاكمةً مسيطرةً عموماً باتت فئةً محكومةً مهمّشة غالباً، مع ما اعترى الوضع الجديد من مظالم واختلالات. وعقب انحسار النفوذ المغولي وتحوّل سلطان دهلي إلى مجرّد موظف براتب محدود، تصدّى العلماء والدعاة لملء الفراغ مع محاولات عدة للثورة والاستقلال منذ مطلع القرن التاسع عشر الميلادي. وعزّزت سياسات بريطانية منحازة ضد المسلمين

---

[1]- يعود المغول في الهند أو (Mughals) من جهة النسب إلى تيمورلنك (Timur) الذي تزوج من نسل جانكيز خان، ولفظ (Mughals) هو العبارة الفارسية لكلمة (Mongols)، وبابر (Babur) هو مؤسس السلالة التيمورية في الهند، حيث يميّز المؤرخون بين التتار والمغول، من حيث النسب ومن حيث الحراك التاريخي.

See: - Francis Robinson, The Mughal Dynasties, History Today, Volume: 57, Issue: 6, June 2007.

وبالأخص بعد تمرّد الجند أو السباهي (sepoys)[1] في البنغال عام 1857م، اتجاهين إسلاميين رئيسيين الأول تقليدي ينادي بالحفاظ على الدِّين والتراث ويدعو للثورة على الاحتلال وتمثّله المدرسة الديوبندية، والثاني تحديثي يقوده سيّد أحمد خان مؤسّس معهد عليكره ويدعو إلى الالتحاق بالحضارة الغربية القوية، فما أن بدأ مسار الاستقلال عن بريطانيا عقب الحرب العالمية الأولى، مع حتمية السيطرة الهندوكية على مقاليد الدولة المستقلة الآتية، حتى برزت مخاوف المسلمين على الموقع والمصير، فكان أن نشأت حركة باكستان، التي أطلق فكرتَها الشاعر والفيلسوف محمد إقبال (1873-1938م)، وقاد حملتَها المحامي والسياسي محمد علي جناح (1876-1948م)، دون أن تكون دولة المسلمين في باكستان حلًّا شافياً لمعضلة الأقلية الإسلامية في شبه القارة الهندية، أو أن تنجح في التحوّل إلى دولة آمنة ومستقرة لا سيما مع استمرار التعثّر السياسي والتوتّر العِرقي والمذهبي فيها منذ الاستقلال، ثم انفصال باكستان الشرقية أو بنغلادش عن باكستان الغربية بقيادة التيار القومي فيها وبدعم هندي مباشر، عام 1971م.

ورغم التشتّت الذي حلّ بمسلمي الهند عموماً، إلا أنّ الكتلة الديموغرافية المسلمة في شبه القارة الهندية ما فتئت تنمو دون توقف، بل هي تنافس نسبياً الثقل الهندوكي التقليدي حتى في الهند بحدودها السياسية الجديدة، وثمة توازٍ عددي بين مسلمي الهند الحالية ومسلمي باكستان (دون بنغلادش)[2]، وباتت

---

[1]- يعود أصل كلمة (sipahi) أو السباهي إلى الفارسية وتعني الجندي، والسباهي هم الخيّالة في الجيوش العثمانية، وفق الإقطاع العسكري الذي ساد بين القرنين الخامس عشر والسادس عشر ميلادياً على وجه الخصوص، حيث كان السلطان يقطع الأراضي (نظام التيمار) إلى السباهي مقابل ما يقدّمونه من خدمات عسكرية وإدارية إلى الباب العالي، وكانت قوة الفرسان التي يكوّنها السباهي من أكبر التشكيلات العسكرية العثمانية، وتولّوا في البداية حماية السلطان نفسه، ومع الوقت أصبحوا قلب الجيش، وهذا المعنى يختلف جذرياً عن جنود المشاة السباهي في الجيش الهندي البريطاني.

See: - Philip Lawson, The East India Company: A History, Longman, London, 1993, p.83 & Richard Frucht, Encyclopedia of Eastern Europe: From the Congress of Vienna to the Fall of Communism, Garland, New York, 2000, p.873.

- محمود محمد الحويري، تاريخ الدولة العثمانية في العصور الوسطى، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، ط1، 2002، ص251-252.

[2]- بلغ عدد مسلمي الهند حسب دراسة حسين كتاني عام 2010م استناداً إلى مصادر مختلفة أكثر من 163 مليون نسمة أي ما يفوق 13,43% من العدد الإجمالي لسكان لهند الحالية مقابل أكثر من 178 مليون مسلم في باكستان، مع أكثر من 147 مليون مسلم في بنغلادش.

See: - Houssain Kettani, 2010 World Muslim Population, Proceedings of the 8th Hawaii International Conference on Arts and Humanities, Honolulu, Hawaii, January 2010.

بإجمالها تفوق الكتلة المسلمة في مجمل الوطن العربي[1]، حتى يمكن طرح التساؤل بعد عقود من لحظة الانفصال التاريخي، عن الجدوى السياسية التي بُنيت على أركانها دولة باكستان، وعن مشروعية الذرائع والدوافع من وجهة نظر إسلامية تقليدية. لكن، ومن أجل دراسة أحداث تلك الفترة الحرجة، وتبيان اتجاهات الاتصال والانفصال لدي مسلمي الهند، وتفكيك عناصر الحدث التاريخي إلى مكوّناته الأولى، ينبغي استرجاع مسار الإسلام في الهند منذ البداية وعبر المراحل المتعاقبة، لسبر المسارات والمآلات، ورصد المحطات الحاسمة، وصولاً إلى الاحتلال البريطاني وآثاره السلبية على أوضاع المسلمين إجمالاً، سواء أكانوا من نسل الفاتحين العرب والأفغان والترك والمغول أو من الهنود الآريين والسكان الأصليين الذين اختاروا الإسلام ديناً لهم.

إنّ المؤرخين حين يحدّدون أسباب ضعف مسلمي الهند، يلوح الانحلال السياسي للدولة المغولية كأبرز عوامل الانحدار الإسلامي المتسارع منذ بدايات القرن الثامن عشر الميلادي، ما جعل الهند الإسلامية دون دفاعات تقريباً أمام موجات الهندوك والسيخ الثائرين في الداخل، وسلسلة الغزوات الفارسية والأفغانية والبريطانية براً وبحراً. لكن دعاةً وعلماء – لا سيما في النصف الأول من القرن العشرين – رأوا أنّ السبب الرئيسي يكمن في العَثَرات التاريخية للدعوة الإسلامية في شبه القارة الهندية، إذ إنّ الطبقة الحاكمة على مختلف سلالاتها المتعاقبة أهملت نشر الدعوة بين غير المسلمين طيلة قرون الحكم الإسلامي، بل كانت تُسهم بسياساتها الممالئة للهندوك في أحيان كثيرة في إضعاف شوكة المسلمين. وسواء تقاربت النَّظَرات في تلك الفترة نحو الأحداث أو تباعدت إلا أنّ الاتجاهات السياسية والدينية في شبه القارة الهندية لم تكن على سويّة واحدة في رؤيتها لكيفية النهوض الإسلامي سواء في إطار الهند الموحّدة المتحرّرة من الاحتلال البريطاني، أو في مسار الانفصال بدولة إسلامية مستقلّة حيث الوطن القومي المنتظَر لمسلمي الهند.

وعليه، ستتناول مباحث هذا التمهيد، المسار الإسلامي العام في الهند، إنْ في إطار دعوةٍ غلب عليها اتجاه صوفي تفاعل مع الأديان السائدة في الهند فأثّر فيها وتأثّر، أو على مستوى سلطة أنشأتها سلالات حاكمة مختلفة الأعراق وكانت متفاوتة القوة والنفوذ، وذلك في سياق تناول العوائق أمام انتشار

---

[1]– وفق دراسة كتاني، بَلَغ مجموع مسلمي شبه القارة الهندية أكثر من 489 مليون نسمة مقابل أكثر من 400 مليون مسلم في العالم العربي في الفترة الزمنية نفسها.

الإسلام أكانت موضوعية أو ذاتية، ما أنتج وضعاً لم تشهده أي منطقة أخرى دخل إليها الإسلام سلماً أو حرباً أي بالمقارنة مع مناطق طَرَفية في العالم الإسلامي مثل جزر أندونيسيا التي دخلها الإسلام عبر التجّار فأصبح دين الغالبية الساحقة، أو الأندلس وشرقيّ أفريقيا وجنوبيّ الصحراء التي قامت فيها ممالك إسلامية مستقلة عن مركز الخلافة، فقد ظلّ الإسلام في شبه القارة الهندية متركّزاً بكثافة لافتة في طرفَيْها غربيّ بنغلادش وشرقيّ البنجاب، رغم خضوع معظم مناطقها إما لحكم مركزي أو لسلطنات مستقلة، ولقرون عدة.

المبحث الأول: الهند قبل الفتح الإسلامي

تَرجع كلمة (هند) إلى نهر إندوس (Indus) الذي ينبع من سفوح جبال الهملايا، حيث يتفرّع إلى خمسة أنهر في البنجاب. وكان قدامى الهنود يعرفونه باسم سندهو (Sindhu)، لكن الفرس الذين أتوا مع الموجة الآرية الكبرى واستوطنوا قرب هذا النهر، وجدوا صعوبة في النطق باسمه، فأطلقوا عليه اسم هندو (Hindu)، وانتقلت الكلمة إلى اليونان حيث أصبحت شبه القارة الهندية كلها تُعرف باسم هذا النهر الغربي[1]. وبعدما انتشر الآريون في سهول الغانج (Ganges)، أطلقوا على كل تلك الأراضي ما بين البنجاب (Panjab) وبنارس (Benares) اسم هندستان (Hindustan) أي بيت الهنود. وأصبح هذا الاسم شائعاً لا سيما بعدما اعتمده المسلمون للدلالة على منطقة جغرافية أوسع وصولاً إلى جبال فيندهيا (Vindhya). أما الاسم الكلاسيكي للهند كما هو مستخدم في الأدب السنسكريتي، ومعترَف به لدى كل الأعراق السنسكريتية فهو بهاراتا (Bharata) أو بهارتا–فرشا (Bharata–varsha)، أي بلد البهاراتا، وهو اسم ملِك حَكَم مساحة واسعة من الهند قديماً، فيما الاسم الكلاسيكي للمنطقة الوسطى بين جبال الهملايا وفيندهيا هو آريافارتا (Aryavarta)، أي أرض الآريين[2]. والشكل القومي للديانة الهندية هو الهندوكية، واستُخدمت كلمة هندو (Hindu) من قبل الفاتحين المسلمين وكانت تعني الهنود الأصليين الذين لم يدخلوا إلى الإسلام. وفي الأدبيات الحديثة، بدأ الهنود يشيرون إلى انتمائهم الديني على أنه الهندوكية[3].

[1]- A. L. Basham, The Wonder That Was India: A Survey of the Culture of the Indian Sub-Continent before the Coming of the Muslims, Grove Press, New York, 1954, p.1.

[2]- Monier Williams, Hinduism, Society for promoting Christian knowledge, London, 1878, p.1-2.

[3]- Max Weber, The religion of India, The Sociology of Hinduism and Buddhism, translated by Hans H. Gerth and Don Martindale, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1958, p.4.

أما في أوروبا إبّان العصور الوسطى، فلم تكن عبارة الهند تُستخدم بشكل دقيق، إذ كان الأوروبي العادي يفهم من الهند أو الإنديز (indies) تلك المنطقة الغامضة الممتدة في مكانٍ ما شرق سوريا، حيث تأتي منها البضائع الغالية لا سيما البهارات المستخدَمة في طعامه. ومع تقدّم الكشوف الجغرافية بدأ الحديث عن الهند الشرقية والهند الغربية، ثم ضاق معنى الهند في الاستخدام الإنكليزي على الأقل، وباتت تُطلق على المنطقة ما بين الخليج الفارسي وشبه جزيرة الملايو. أما البرتغاليون فكانوا يطلقون اسم الهند على الشاطئ الغربي من شبه القارة وعلى الأرض المحاذية لها مباشرة. وخلال الحكم البريطاني، كانت تعني المنطقة الممتدّة من جبال الهملايا إلى المحيط الهندي ومن بلوشستان غرباً إلى شيتاغونغ (Chittagong) شرقاً، قبل أن تدخل بورما إليها إثر احتلال الإنكليز لها، مع أنها ليست جزءاً تاريخيّاً منها[1].

المطلب الأول: الجغرافية المتنوّعة

إنّ للهند شكلًا جغرافياً مثلّث الزوايا تقريباً معكوس الرأس ممتداً من وسط آسيا إلى المحيط الهندي. وفيما تستند قاعدة المثلث على جبال الهملايا (بيت الثلج بالسنسكريتية) شمالاً، يشاطئ الجزء الرئيسي من جانبه الغربي بحر العرب، فيما يلاصق الجزء الرئيسي من جانبه الشرقي خليج البنغال. والهند محمية بتضاريسها الطبيعية، الجبال والمحيط. وفي شمالها الشرقي والغربي ممرّان متعاكسان، يصلان الهند ببقية آسيا، ومن هذين الممرّين عبرت إليها خلال التاريخ موجتان من الأعراق المتنوعة. يحدّ شمالها الشرقي الهضاب الواسعة بين بورما والصين، ويحدّ شمالها الغربي أفغانستان وبلوشستان[2]. والهند أشبه بجزيرة من بعض النواحي، لأنّ البحر يفصلها عن غيرها في الجنوب الغربي والجنوب الشرقي، فيما تفصلها الجبال الشامخة عن العالم في الشمال[3]. لكن لم يكن مستحيلاً اختراق جبال الهملايا، ففي كلّ الأزمان عرف المستوطنون والتجّار طريقهم عبر الممرّات العالية والوعرة، وكذلك نقل الهنود تجارتهم وحضارتهم بالطريقة نفسها بمعنى أنّ العزلة الجغرافية لم تكن كاملة. وتكمن أهمية الجبال في أنها المصدر الرئيسي لأكبر نهرين

---

[1]- W. H. Moreland, India at the death of Akbar, An Economic study, Macmillan and co., London, 1920, p.1-2.

[2]- William W. Hunter, India, The History of Nations, Volume V, John D. Morris and Company Philadelphia, 1906, p.3.

[3]– محمد إسماعيل الندوي، الهند القديمة حضاراتها ودياناتها، دار الشعب، القاهرة، 1970، ص11.

فيها هما: الإندوس والغانج وروافدهما، وليست مجرّد جدار عازل[1]. وتنقسم الهند إلى ثلاثة أقاليم جغرافية طبيعية وهي أولاً الهند الشمالية، وتُحدّ بجبال الهملايا من الشمال وكذلك من الشمال الشرقي والشمال الغربي، ومن الجنوب بنهر نارابادا (Narbada) وسلسلة جبال الفينديشيا، وثانياً الهضاب الشرقية والغربية وتقع إلى الجنوب من نهر نارابادا وشماليّ نهر كريشنا (Krishna)، وأما الإقليم الثالث فهو الأراضي الجنوبية أي كلّ الأرض الباقية إلى حدود سيلان[2].

وعُرف الجزء الجنوبي من الهند قديماً باسم الدّكن (Deccan) أو الجنوب (Dakshin) ويضمّ المقاطعات الوسطى وبيرار (Berar) ومدراس (Madras) وبومباي (Bombay)، ومناطق في ميسور (Mysore) ونظام (Nizam) وسندهيا (Sindhia) وهولكار (Holkar) وبعض الإمارات الإقطاعية الأخرى. وينتصب فيه جبلان مقدّسان واحد في أقصى الشرق وآخر في أقصى الغرب، وما بينهما 800 ميل (يعادل الميل الواحد 1,609 كيلومتر تقريباً) من التضاريس المختلفة. يقع في الطرف الغربي جبل آبو (Abu) المعروف باحتضانه للمعابد الجينية، ويرتفع 5650 قدماً (يساوي القدم 30,48 سنتميتر) عن سطح سهول راجبوتانا (Rajputana) وكأنه جزيرة في بحر، وسلسلة جبال آرفالي (Aarvalli) وجبال فيندهيا وستابورا (Stapura) وكيمور (Kaimur) مع مرتفعات أخرى، حيث تمتدّ شرقاً حتى تنزل في وادي الغانج تحت اسم راج محل (Rajmahal). أما في الطرف الشرقي، فيقف جبل باراسنات (Parasnath) المشهور أيضاً بالمعابد الجينية ويقع على ارتفاع 4400 قدم فوق مستوى سهول الغانج. وقد شكّلت التضاريس المختلفة قبل شقّ الطرقات وإقامة سكك الحديد، عائقاً طبيعياً من الجبال والغابات بين الشمال والجنوب، فكان من الصعوبة بمكان على أيّ قوة أن تجعل من الهند إمبراطورية واحدة. فهذا المثلث الجغرافي يضمّ مساحات واسعة من الغابات والهضاب والقمم المخترقة بوديان مزروعة وسهول مرتفعة[3].

أما المنطقة التي تسمى مهاراشترا (Maharshtra) في الدّكن، والتي هي موطن الهندوك المراتها (Marathas)، وفيها معاقلهم الأساسية، فتشكّل مثلثاً مساحته 103000 ميل مربع، وتتألف من قسمين مختلفين من حيث المعالم الجغرافية، لكن الغالب عليهما هو الوعورة والهضاب والجبال، حيث من السهل تحوّل المواقع فيها إلى

[1]- Basham, The wonder that was India, op. cit., p.1.

[2]– محمد إسماعيل الندوي، الهند القديمة حضاراتها ودياناتها، مرجع سابق، ص11.

[3]- Hunter, India, op. cit., p.13-15.

قلاع حصينة يصعب اختراقها، وهو ما يفسّر كثرة القلاع التي كانت بأيدي المراتها، مع صعوبة تحرّك الجيوش في تلك البيئة غير المؤاتية. لهذا، اتصفت الحملات المغولية عليها بالبطء، ثم كانت الحصيلة النهائية هي الفشل[1]، بل أدّت إلى نتائج معاكسة[2].

وحسب ويليام هانتر (William Hunter) المدير العام البريطاني السابق للإحصاء في الهند، فقد بلغت المساحة الإجمالية لشبه القارة الهندية تحت الحكم البريطاني000 1750 ميل مربع، فيما بلغ عدد السكان 294 مليون نسمة عام 1901م. وقاربت الهند مساحة كلّ أوروبا ما عدا روسيا، فيما تفوّقت عليها عددياً، حيث كان عدد سكانها يوازي 3,5 أضعاف كلّ سكان الولايات المتحدة وتوابعها في ذلك الحين[3].

والهند هي قارة تقريباً كما هي أوروبا، ومنذ الأزمان القديمة، اجتذبت بثرواتها مهاجرين وغزاة من المناطق الأكثف سكانياً والأفقر اقتصادياً سواء أكان الوافدون من آسيا أم أوروبا. ففي البداية، جاءت أقوام من العرق الطوراني مهاجرين من آسيا الوسطى وسهوب الستبس (Steppes)، حيث دخلوا إلى الهند بموجات متعاقبة عبر ممرّات البنجاب في الشمال الغربي، فيما جاء آخرون عبر الممرّات الجبلية في الشمال الشرقي وفق مجرى نهر براهما–بوترا (Brahma–putra). أما في الجنوب فيمثّل العرق الدرافيدي (Dravidian) الجهة الأقوى من هذه الهجرات المبكرة. ثم تدفّق الآريون بقوة نحو الهند بعد التكاثر السريع لمن يسمّون أنفسهم آريا (Arya) أو العرق النبيل، ويتكلّمون لغة هي المصدر المشترك للغات آسيوية وأوروبية، مثل السنسكريتية والفارسية والأرمنية من جهة، والهلّينية والإيطالية والسلتية والسلافية من جهة أخرى.

واستوطن الهنود الآريون كمزارعين بعد انفصالهم عن الفرع الفارسي حوالي نهر الإندوس والأنهر الخمسة للبنجاب. وبعد زمن، تغلّبوا على سهول الغانج وانتشروا في منطقة آريافارتا ليسيطروا على وسط الهند بكامله، ويدمجوا السكان البدائيين ضمن ثقافتهم السائدة ومنظومتهم الاجتماعية، وليدفعوا كلّ الذين قاوموهم إلى الجنوب والتلال. لكن الاجتياح الآري فتح المجال لغزاة آخرين مثل داريوس حوالي 500 ق.م، حيث اقتصر النفوذ الفارسي الجديد على البنجاب والسند، مع ازدهار التجارة والمواصلات بين فارس والهند، وانتقال أفكار دينية وفلسفية. ووصل الإسكندر المقدوني (356–323 ق.م) إلى ضفاف الإندوس حوالي 327 ق.م. وبعد

---

[1]- William Irvine, Later Mughals, vol. II, 1719-1739, M.C. Sarkar & sons, Calcutta, p.155-156.

[2]– انظر ملحق الخرائط، الخارطة رقم 1، ص231.

[3]- Hunter, India, op. cit., p.3-4, 20.

ذلك بوقت طويل، وبعد الفتح الإسلامي لبلاد فارس في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (ت 23هـ-643م)، هاجرت قبيلة صغيرة من الفرس هم البارسيون (Parsis) إلى ضواحي سورات (Surat)، وهم ينتمون إلى الزرادتشية، الدِّين الفارسي القديم، وهو يشبه الفيدا الهندية من حيث عبادة إله واحد متجسّداً في عناصر الطبيعة ولا سيما النار، وبما أنّ دينهم يمنعهم من نشره في صفوف الآخرين، فلم يتكاثر عددهم، ولم يندمجوا مع الشعب الهندي، وعملوا في التجارة وبناء السفن[1].

أما السكان الأقدم للهند فتكوّنوا من قبائل عدة، وبغياب اسم محدّد لهم بسبب انعدام ما يدلّ على أصولهم، سُمُّوا باللاآريين أو السكان الأصليين. أما الآريون المنتصرون من غربيّ آسيا أو غربيّ وسطها فسمّوا القبائل التي عثروا عليها في الهند، دايسوس (Dasyus) أو الأعداء، وكذلك داساس (Dasas) أو العبيد. وجاء الآريون من الشمال البارد وكانوا يفخَرون بشعرهم الأشقر، حيث تدلّ عبارتهم السنسكريتية فارنا (varna) على اللون، وأصبحت تدلّ لاحقاً على العرق أو الطائفة الدينية[2]. وعلى هذا، فإنّ النظرة العنصرية الفوقية من جانب الآريين إزاء القبائل الأقدم، والتي كانت تتميّز بسواد البشرة خاصة ومواصفات خَلْقية مختلفة عن الوافدين الجدد، قد أسهمت في تكوين الممارسات الدينية الهندوكية وترسيخ تقاليدها، وهي تقوم على مبدأ الطبقات الاجتماعية الهَرَمية، ووضع حواجز سميكة بين فئات المجتمع.

وإنّ تعقّد الحياة في الهند حسب تعبير تارا تشاند (Tara Chand) يعود إلى أنّ شبه القارة الهندية ومنذ فجر التاريخ كانت ملتقى الحضارات المتصارعة، فمن خلال حدودها الشمالية الغربية، هاجرت القبائل البدوية وزحفت الجيوش الغازية في تعاقب زمني غير منقطع، كمثل فيضانات نهر النيل التي تترك الرواسب فتُخصب الأرض وتُزهر الحضارات. لذا كان ثمة طبقتان في الهند على الدوام، واحدة عليا وأخرى دنيا، الأولى قليلة العدد ولكنها تمتلك النظرة الدينية الأكثر تطوراً إضافة إلى الأفكار الاجتماعية والمؤسسات، والثانية وهي الأوسع وتحتلّ مكاناً متواضعاً في السلّم الثقافي، وفي حين توفّر الأولى المنحى الفكري والأرستقراطي، تمثّل الثانية العنصر التقليدي في الثقافة الهندية[3]. ويرى ماكس فيبر (Max Weber)، أنّ الهند تختلف عن الصين بأنها أرض القرى، وبلد التنظيم الاجتماعي الصارم على أساس الولادة، وهي أيضاً أرض

[1]- Williams, Hinduism, op. cit., p.3-5.
[2]- Hunter, India, op. cit, p.25.
[3]-Tara Chand, Influence of Islam on Indian Culture, K. Mittras, The Indian Press limited, Allahabad, 1946, p.II.

التجارة الداخلية والخارجية وخاصة مع الغرب، حيث ظهرت التجارة والربا فيها منذ زمن البابليين القدامى. وإذا كانت التجارة في شمال غربيّ الهند قد تأثرت على الدوام بالنفوذ الهلّيني اليوناني، فإنّ اليهود قد استوطنوا في الجنوب، فيما هاجر الزرادشتيون من بلاد فارس إلى شمالها الغربي، فنشأت شريحة من تجار الجملة. ثم جاء النفوذ الإسلامي، فأصبحت الهند أو معظمها في العهد المغولي كما قبله، كتلة سياسية واحدة، لكن انتابت مراحل التوحّد فترات طويلة من التفكّك وسط الانقسام بين حكومات متحاربة[1]. واستخدم الهنود بخلاف الصينيين العلوم العقلية ومن ضمنها الرياضيات وقواعد اللغة، وطوّروا مدارس فلسفية عدة وطوائف دينية من كل الأنماط السوسيولوجية الممكنة. ولفترات طويلة ساد التسامح إزاء العقائد والأديان بما يتجاوز ما كان يجري في أيّ مكان آخر في الغرب حتى في الزمن الحديث[2].

المطلب الثاني: الأديان القديمة

لقد كانت الهند عبر حقبات التاريخ مكان التصارع والتلاقح بين الأديان المقيمة والوافدة، وحين دخل الإسلام مع التجّار والفاتحين وجد ساحة وافرة بالنزعات الدينية والفلسفية المتنافسة، وكانت الهندوكية بتياراتها المختلفة هي الدِّين الغالب، إثر انحسار البوذية والجينية، فيما انحصر التأثير المسيحي واليهودي في نطاقات جغرافية محدودة. ومن أجل فهم الواقع الديني السائد قبيل الفتح الإسلامي يكفي عرض بعض المبادئ الأساسية لهذه الأديان للدلالة على الاتجاهات الرئيسية للفكر والعبادة آنذاك، في حين أنّ الوصف المستغرق لواقع المِلَل والنِّحَل والعبادات والطقوس وتعلّقاتها وصراعاتها، يزيد الصورة غموضاً[3]:

1- **الهندوكية أو الهندوسية:** إنّ الهندوكية كإيمان – حسب جواهر لال نهرو رئيس وزراء الهند السابق – مفهوم غامض ومتعدّد الجوانب، ويعني كل الأشياء لكل إنسان، حيث رأى أنه من الصعوبة تعريفها أو الجزم بكونها ديناً أم لا بالمعنى المعروف لكلمة ديانة، وهي تضمّ معتقدات وممارسات كثيرة من كافة المستويات العليا والدنيا. وفي غالب الأحيان، هي متناقضة فيما بينها، بيد أنّ جوهرها الأساسي هو أن تعيش وتترك الآخرين يعيشون[4]. وتقوم الهندوكية على كتب الفيدا (Veda) وأوبانيشاد (Upanishad)، وتتألف الفيدا من أربعة كتب، هي: ريغ فيدا (Rig Veda)، وأتارفا فيدا (Atharva Veda)، وساما فيدا (Sama veda)، وياجور

[1]- Weber, The Religion of India, The Sociology of Hinduism and Buddhism, op. cit., p.3.
[2]- Ibid., p.4.
[3]- Chand, Influence of Islam on Indian Culture, op. cit., p.1.
[4]- Jawaharlal Nehru, The Discovery of India, Oxford University Press, Delhi, 1985, p.75.

فيدا (Yajur Veda). وتتناول هذه الكتب كافة مناحي الحياة بما فيها مفاهيم الدِّين والإله والفلسفة والعلاقات الإنسانية، من مفهوم الإله أو الروح الأعلى (Brahma or Parabrahma) وعلاقة الفرد مع الروح الأعلى، كما إنّ كلمة دارما (Dharma) ذات مضمون واسع ينطبق على الدِّين والمجتمع والقانون، وتسمى بمجموعها سناتانا دارما (Sanatana Dharma)، ومن ثَمّ يمكن وصف الهندوكية بالدِّين الفيدي، وهي لا تعني عقائد وطقوساً ثابتة[1]. وإنّ الدِّين الذي يقع تحت اسم الهندوكية كما هو شائع لا يمكن أن يكون آريّاً صِرْفاً بمعنى أن يكون وافداً إلى الهند مع الغزاة الآريين من الشمال، فالدرافيديون والأعراق الأخرى الذين خضعوا للآريين شاركوا في تكوين الهندوكية بأشكال متنوعة جدّاً. وثمة خاصية هندوكية في امتصاص العناصر الأخرى لتكون كلها في قالب واحد ظاهريّاً، واندمجت عبادة مظاهر الطبيعة مع الممارسات البدائية في المرحلة السابقة على الآريين لتشكّل ما هو معروف بالبرهمية.

وهذا التركيب المعقّد جعل للحقيقة مراتب، فكل فرد أو مجتمع ينظر إلى مستوى معين من الدِّين، دون أن يلغي أحدهما الآخر، وكلما ارتقى المرء في نظرته يرى الحقيقة أوضح من ذي قبل. ويمكن القول إنّ الهندوكية مرّت بطورين رئيسيين: الأول في العصر الفيدي ويمكن أن يعود في الزمن إلى ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد، وهو ما تعكسه ترانيم الفيدا حيث التوجه إلى عالم الطبيعة الواسع. والثاني هو عصر الأوبانيشاد مع بقاء تأثير الفيدا، لكن التركيز بات أكثر على المعاني الفلسفية بأشكالها المختلفة[2].

ويتطلّع الهنادكة إلى تحرّر النفس أو موكشا (moksa) عبر ثلاث طرق: العمل (Karman) والمعرفة (Jnana) والمحبة أو الولاء (Bhakti)، وعليه، ينبغي وضع كل النِّحَل الهندوكية تحت هذه العناوين الثلاثة. وفي العصور المبكرة كانت الأهمية الدينية أعظم لطريق العمل، فيما كَبُرت أهمية طريق المعرفة لاحقاً، وأخيراً طريق الولاء. وقد تعايشت الطرق الثلاثة جنباً إلى جنب إلى أن تراجع تأثير الطريقين الأولين وزادت أهمية الطريق الثالث[3].

ومهما يكن مضمون الفكر الفيدي السائد في شكله الناضج إلا أنه – كما يرى تشاند – نظام فلسفي وديني متطوّر. وعلى رأس هذا النظام، الخالق الواحد المتفوق والحقيقة القصوى. وكيف خَلَق الخلق؟ ثمة توصيفات مختلفة لهذه المسألة في الأدب الفيدي، إذ يقال أحياناً إنّ الكون وُجد في سياق آلي، وأحياناً أخرى هو ثمرة تضحية ما، أي إنّ الروح أو بوروشا (Purusa) نفسه أصبح الضحية، ومن أجزائه تكوّن الكون.

---

[1]- Rajeswari Chatterjee, Religions, Customs, and Laws of India, Frandsen Humanities Press, Reno, Nevada, 2003, p.4.

[2]- Alban G. Widgery, Living Religions and Modern Thought, Round Table Press, New York, 1936, p.19-21.

[3]- Chand, Influence of Islam on Indian Culture, op. cit., p.1.

وباعتبار فلسفي أكثر، فإنّ الخلق هو مسار تطوّر الكائن (Sat) من اللا كائن (Asat)، والاثنان كانا غير موجودين في البداية. فقد كان فراغٌ أسود، وكان الإله الواحد هادئاً وساكناً، ثم حدثت الرغبة فيه، فكان ذلك الوصل بين الكائن واللّاكائن، والسبب في الخلق كله.

لكن للسرد الشعبي قصة مختلفة لنشأة الكون، وفيها أنّ الخالق الأول خلق المياه فطافت عليها بيضة ذهبية، ثم أدخل نفسه فيها ليولد براهما الذي هو أول المخلوقات. ثم خلق براهما الآلهة والجنة والأرض والسماء والشمس والقمر والكون والإنسان. وكل هذه المسارات المختلفة لنشوء الكون تكشف عن اتجاه صريح نحو وحدة الوجود بين الخالق والكون، فإما هو حلول في الكون، أو صعود منه وتغلّب عليه، أو تجلّي ما كان خفياً فيه. أما الآلهة حسب الفيدا، فهي قوى الطبيعة شبه البشرية، حيث نادراً ما تختلف أفعالها بعضها عن بعض، بل غالباً ما تتدامج فيما بينها[1]. وحين كانت الديانتان البوذية والجينية في تراجع أثناء القرنين السابع والثامن الميلاديين، كانت الهندوكية القديمة في طورٍ تبدّل كبير، فسادت عبادة شيفا فيما تراجعت عبادة فيشنو والآلهة الأخرى[2].

وإنّ الفترة التي شهدت انحسار البوذية في الهند، هي كانت نفسها مرحلة إحياء البرهمية على يد شانكراكاريا (Sankaracarya)، نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن الميلادي، لكن البرهمية لم تُبعث كما كانت من قبل، لذلك فإن مصطلح الهندوكية يعبّر أكثر عن البرهمية بعد تفكّكها، أي ذلك النظام المعقّد من تعدّد الآلهة وتعدّد الطبقات وتراتبها، والذي تحوّل تدريجياً ليكون خليطاً من البرهمية والبوذية وعقائد اللاآريين والدرافديين والسكان الأصليين. وعلى هذا، فإنّ الهندوكية مختلفة جدّاً عن البرهمية وإن كانت إحداها مشتقة من الأخرى، فالهندوكية هي بنية كبيرة غير منتظمة، وما هو ظاهر منها على السطح كناية عن إضافات وتراكمات. ومظهرها الحالي هو نسيج قديم متضخّم، يفتقر إلى وحدة التصميم، مرمّم، ومستعاد، ومتوسّع في كل الاتجاهات، ومنمّق بكل صنوف الفِكَر. ومع أنّ الهندوكية جاهزة للانهيار في أيّ لحظة إلى أنقاض، لكن ظلّت تتمدّد لتغطية أيّ ثغرة، وما زالت تتماسك في مكانها، مستندة إلى مؤسسة صلبة هي البرهمية والنظام الطبقي[3]. لقد انتهت الهندوكية لتحتوي على شيء من كلّ الأديان، وتقدّم وجوهاً متناسبة لكل العقول، فهي متسامحة وخاضعة ومتفهّمة ومستوعبة في آن. ولديها مظهرها المادي كما الروحي، الخاص والعام، الذاتي

---

[1]- Chand, Influence of Islam on Indian Culture, op. cit., p.3-4.
[2]- Ibid., p.5.
[3]- Williams, Hinduism, op. cit., p.83, 84-85.

والموضوعي، العقلاني وغير العقلاني، الطاهر وغير الطاهر[1]. وقد استطاعت جذب كلّ نظرية إلى جانبها، وسارعت إلى الأخذ بأحسن ما لديها ثم التعديل فيها، ثم واجهت الإسلام فلم تقاومه، بل اقتربت منه وانساقت إلى التصوّف وتفاعلت معه. وفي زمن الاحتلال البريطاني بادر الهنادكة إلى قبول الأفكار الغربية حين رفضها المسلمون بشدة[2].

2- **البوذية:** هي إحدى الاتجاهات الفكرية من الديانة الفيدية القديمة، حيث نشأت في القرن السادس قبل الميلاد، وهي منسوبة إلى المفكر الهندي غوتام بوذا (Gautama Buddha) (558-483 ق.م) المولود من قبيلة ساكيا (Sakya) في الشرق بين مدينة بنارس التاريخية وجبال الهملايا شماليّ نهر الغانج. ويقال إنّ بوذا هو لقبه ومعناه بالسنسكريتية (العارف) وهو من طبقة الشاتريا (Kshatriyas). وجدت البوذية أرضاً خصبة في الهند منذ ظهورها، فانتشرت بسرعة كبيرة، ثم لقيت دعماً من مؤسس مملكة موريا (Maurya)، وتحوّلت في عهد الإمبراطور أشوكا (Asuka) (304- 232 ق.م) ديانة رسمية لأجزاء كبيرة من الهند[3]. لقد قامت البوذية اعتراضاً على طغيان الهندوكية ونظام الطبقات، ورأت أنّ الإنسان يمكن أن ينحطّ إلى أدنى الحيوانات والحشرات بل إلى الأشياء الجامدة، كما بمقدوره الارتقاء في سلّم الوجود، بحسب الأعمال التي قام بها في حياته، جيدة كانت أم سيئة[4].

وتنقسم البوذية إلى مدرستين، وكلّ مدرسة منهما تُقسم إلى فرعين. بدأت البوذية كاعتراض على شكلانية البرهمية وعلى نظراتها الأساسية حول طبيعة الله والروح. فحسب البوذية، إنّ الروح هي كمادة غير موجودة، وحين توجد تكون تجميعاً لأجزاء. أما الكون فهو مجرّد خطة، ومن غير المجدي التكهّن ببداياته أو نهاياته. والعالم كما نعرفه هو نظام ظرفي، والرابط الأول في السلسلة هو الجهل الذي يدفع إلى ترقية العمل والوعي والعقل والجسم والإحساس والأعضاء والاتصال والإحساس والرغبة والتحوّل والولادة والتحلّل والموت والأسى والألم[5]. وتختلف المدرستان في أسئلة ما الورائيات أو الميتافيزيقا كما حول مصير الفرد وفي ممارسة الطقوس، فأصحاب المدرسة الأولى واقعيون يعترفون بالوجود الحقيقي للعالم، ويبحثون في خلاص الفرد

---

[1]- Williams, Hinduism, op. cit., p.12.

[2]- محمد إسماعيل الندوي، الهند القديمة حضاراتها ودياناتها، مرجع سابق، ص124.

[3]- أسّس شاندراغوبتا موريا (Chandragupta Maurya) إمبراطورية في شمالي الهند ووسطها حوالي 332 ق.م، وقام حفيده أشوكا (Asuka) بضمّ أنحاء الهند للحكم الموري، ثم تخلّى عن الحروب واعتنق البوذية.

See: -Virginia Schomp, Ancient India, Marshall Cavendish Corporation, New York, 2010, p.17.

[4]- Williams, Hinduism, op. cit., p.72-76.

[5]- Chand, Influence of Islam on Indian Culture, op. cit., p.17-18.

ويؤيدون البساطة في الطقوس، أما أصحاب المدرسة الأخرى فمثاليون ينفون الوجود الحقيقي لأيّ شيء ما عدا الوعي، وهم يبالغون في العناية بالمعابد وعبادة الصور ما يجعلهم أشبه بالهندوكية[1].

3- **الجينية** (Jainism): نشأت ردّاً على عقيدة التناسخ لدى الهندوك التي أوجدت التفرقة الطبقية بين الناس، واضطهدت الدرافيديين المغلوب على أمرهم. أسّس الديانةَ الجينيةَ فاردامانا (Vardhamana) المولود عام 540 ق.م، وكان من طبقة الشاتريا أي القادة العسكريين، بينما كان أبوه زعيماً في الطبقة الآرية الثانية. اعتزل الناس لاثنتي عشرة سنة، ومارس رياضيات روحية قاسية، ثم توصل إلى أنه على الروح أن تتحرّر من قيود الجسد ودوران التناسخ الذي تقول به الهندوكية. ظلّ ينتقل من قرية إلى أخرى حتى تكوّنت جماعة من أتباعه عُرفت بالجينية، وهي كلمة مشتقة من جينا (Jina) ومعناها المنتصر على العواطف والرغبات، والمسيطر عليها. عاش حياة التقشف وسط البائسين، ولما توفي انقسم أتباعه إلى فرقتين متصارعتين، تتخذ كلّ منها شعاراً خاصاً بها[2].

احتلّ الجينيون موقعاً مهمّاً بين الأنظمة الدينية الفلسفية السائدة في الهند آنذاك. وهم لا يؤمنون بمتجلٍّ واحد، أو بالوجود المطلق[3]. وفي الجينية كما في البوذية طبقتان، تضم الأولى المدنيين العاديين، فيما تقتصر الثانية على الرهبان حليقي الرأس[4].

واشتهرت الجينية بالمبادئ التالية:

- فرض تدريبات جسمانية وروحية قاسية على أتباعها لتأخذ الروح مكانتها الطبيعية، وتسيطر على الرغبات والعواطف والشهوات، واتباع طريق خاص للتأمل والتفكير.
- إلغاء جميع أنواع المنكرات والفواحش وتفضيل التجرّد عن الحياة الزوجية للتخلي عن جميع العوائق دون الوصول إلى الغاية المنشودة.
- فرض حياة بسيطة وزاهدة، ومنع السعي وراء الكماليات والحياة الفاخرة[5].

[1]- Chand, Influence of Islam on Indian Culture, op. cit., p.19.

[2]- محمد إسماعيل الندوي، الهند القديمة حضاراتها ودياناتها، مرجع سابق، ص142-143.

[3]- Chand, Influence of Islam on Indian Culture, op. cit., p.19.

[4]- Williams, Hinduism, op. cit., p.224.

[5]- محمد إسماعيل الندوي، الهند القديمة حضاراتها ودياناتها، مرجع سابق، ص144.

المطلب الثالث: النظام الاجتماعي

يتميّز المجتمع الهندوكي بانقسامه إلى طبقات منفصلة بعضها عن بعض بقواعد صارمة، ونشأ هذا النظام إثر التطوّر الطارئ على الديانة الآرية البسيطة التي سادت حتى نهاية عام 800 ق.م، وذلك حين فرضت طبقة الكهنة (البراهمة) نفوذها على الشعب كله، وأدخلت نظريات ومبادئ جديدة إلى العقيدة والطقوس، مع ظهور مدن صغيرة على ضفاف الأنهر وقيام دول إقطاعية، وتولّي الآريين وظائف زراعية وصناعية كانت متروكة للسكان الأصليين. ولذلك قسموا الناس إلى جماعات وفق الوظائف والمهن، وأعطوا الأولوية للجنس الآري الأبيض وقرّروا المكانة السفلى للسكان الأصليين السود[1].

لكن الاصطفاف الاجتماعي على الأساس الوظيفي لا يمكن أن يُفضي إلى التمييز الصارم بين الطبقات حسب هانتر، كما أنّ الرجوع به إلى التنظيم الديني الرسمي لا يمكن البرهنة عليه، مع ما سبقت الإشارة إليه من أنّ التمييز الطبقي في العصور القديمة لم يكن بهذه الصرامة اللاحقة. ولهذا يمكن أن يكون للعوامل الإثنية والاقتصادية معاً دور في صياغة العلاقة بين الطبقات، لا سيما وأنّ المصطلحات المستخدمة لتوصيف الطبقات حسب التقليد الهندوكي تدلّ على اللون، فالفارنا (Varna) تعني اللون، والبراهمة (أبيض) والشاتريا (أحمر) والفايشيا (أصفر) والشودرا (أسود)[2]، على أنّ دلالات اللون في معاني الطبقات الاجتماعية قد تلقي الضوء على صيرورة تشكّلها التاريخي، حيث يقوم جون كامبل أومان (Jhon Campbell Oman) بمقارنة تاريخية مع اليونان والرومان ليرسم مساراً افتراضياً لنشوء الطبقات في الهند. فالقبائل الآرية اجتاحت الشمال الغربي انطلاقاً من آسيا الوسطى حوالي 1500 ق.م، وكان الزحف تدريجيّاً، قبيلة إثر أخرى، تجذبها السهول المُشمسة جنوبيّ الهملايا، ومع الاختلاط مع السكان الأصليين، ورغبة منهم في الحفاظ على معتقداتهم الدينية وتقاليدهم الاجتماعية وسط المخاطر التي تحيط بهم، ارتأى الغزاة الآريون تشكيل طبقتين وراثيتين واحدة للكهنة وأخرى للحُكّام والمحاربين، فكان من الطبيعي أن يقع بقية الآريين في الطبقة الثالثة

---

[1]– محمد إسماعيل الندوي، الهند القديمة حضاراتها ودياناتها، مرجع سابق، ص100-101.

[2]- Hunter, india, op. cit., p.25.

المتخصّصة بأعمال الزراعة والتجارة وجمع الثروات، أما القبائل المهزومة فكانوا في طبقة الخَدَم، حيث مُنعوا من التعاطي بأمور الدِّين أو حمل السلاح[1].

ونصّت قوانين مانو (Manu) التي دُوّنت عام 200 ق.م، على وظائف وأعمال ثابتة لكل طبقة، وفرضت على كلٍّ منها أن تعيش منفصلة عن الأخرى، حيث لكلٍّ منها طقوس ومراسم وتقاليد ومدارس ومعابد، فلم يكن بمقدور أحد أن يأكل أو يشرب لدى أفراد طبقة أخرى. وقد حدثت مخالفات محدودة لا سيما في صفوف الطبقات الثلاثة الأولى، ووقع في بعض الأحيان تعامل بين أفراد الطبقتين الثانية والثالثة، من تزاوج وأكل وشرب وتبادل في الوظائف والمهن، لكنها لم تخلّ بالقواعد الاجتماعية والدينية الراسخة. وإلى جانب ذلك، برزت عقيدة التناسخ كأداة لتثبيت النظام الطبقي وكأنّ موقع الفرد في طبقة معينة هو جزاء له على أعماله في الحياة الأولى[2]، باعتبار أنّ غاية الإنسان هي التغلغل في الوجود الحيّ الحقيقي جسداً وروحاً بحسب مبدأ وحدة الوجود، وبما أنّ هذا ليس يسيراً، ويحتاج إلى جهود ومحاولات عدة، لذا ينبغي للإنسان قبل الوصول إلى هذه الغاية أن يقطع مراحل وينتقل من طور إلى آخر ومن جسد إلى آخر، وهذا ما يسمى بالتناسخ، حيث تكون الروح سعيدة أو شقية وفق أعمالها في الحياة السابقة. وهذه الأعمال ومجازاتها بالخير والشرّ تسمى في الهندوكية كارما (Karma)، ويتكرّر انتقال الروح من جسد إلى آخر على أساس كارما حتى ينتهي هذا الدوران في يوم من الأيام[3].

ومع سريان نظام السلوك (Dharma) على سائر طبقات المجتمع الهندي القديم، أصبح لكلّ طبقة نظامها الخاص، وكذلك لكل مرحلة من حياة الفرد. فما هو منطبق إزاء عضو في طبقة عليا غيرُه إزاء فرد من العامة مثلاً، وما هو لفتىً غيرُه لرجل مُسنّ، وهذا يعزّز عدم المساواة بين أفراد المجتمع، إذ ثمة تراتبية طبقية، حيث لكل طبقة واجبات منفصلة وأساليب مختلفة من الحياة. وعلى هذا تشكّلت أربع طبقات مستقاة من التقسيمات الطبقية الآرية المبكرة. وهذا النوع من التقسيم الاجتماعي وُجد في كثير من المجتمعات الهند-أوروبية، كما كان في إيران القديمة أربع طبقات متشابهة مع تلك التي في الهند. وما حدث بعد سيطرة

[1]- John Campbell Oman, The Brahmans, Theists and Muslims of India, T. Fisher Unwin, London, p.76-78.

[2]- محمد إسماعيل الندوي، الهند القديمة حضاراتها ودياناتها، مرجع سابق، ص102.

[3]- المرجع نفسه، ص104.

الآريين وتصلّب الانقسام الطبقي القَبَلي، أنْ لم يجد أصحاب البشرة الداكنة مكاناً لهم إلا في قاعدة المجتمع الآري، كعبيد أرض، مع بعض الحقوق وكثير من الأعباء.

ووصل الانتظام الطبقي متأخراً نسبياً إلى الجنوب حيث النفوذ الدرافيدي، ففي الأدب التاميلي تظهر انقسامات المجتمع بحسب القبيلة مع اهتمام قليل بعلوّ هذه الطبقة على تلك. وفي القرون المتعاقبة ازداد نظام الطبقات تماسكاً في الجنوب، وأصبح البراهمة أكثر صرامة في مراقبة الطقوس، كما أنّ المنبوذين باتوا في أسفل دركٍ مما هو الوضع في الشمال. وتميّزت الطبقات الثلاثة الأولى عن طبقة الشودرا (Shudras) أو المنبوذين، فأعضاء الطبقات العليا، هم أصحاب الولادة الثنائية، مرة عبر الولادة الطبيعية، ومرة ثانية عندما يخضعون للنظام الهندوكي ويصبحون أعضاء في المجتمع الآري، أما الشودرا فلم يكونوا داخل النسيج الديني، بل لم يُنظر إليهم على أنهم آريون.

كانت الطبقة الأولى أو البراهمة (Brahmans) تحت رعاية حاكم أو زعيم، وكانوا يُمنحون أرضاً معفية من الضرائب، فيزرعها الفلاحون الذين يدفعون الضريبة إلى البرهمي، بدلاً من الملك. وهناك براهمة يملكون الأرض ويستثمرونها عبر فلاحين مأجورين أو عبيد أرض. ويمكن أن يحتلّ البرهمي موقعاً رفيعاً في محكمة، أو في مناصب حكومية مهمة. لكن النصوص تمنع البراهمة من العمل في الزراعة التي تجرح الحيوانات والحشرات، رغم أنّ هذه القواعد لم تراعَ غالباً، كما كان محظوراً عليه التجارة ببعض البضائع مثل الحيوانات والعبيد والأسلحة والخمور، ومثل إقراض المال بفوائد. وعلى البرهمي بحسب النصوص الهندوكية، أن يدرس ويعلّم، وأن يقدّم التضحيات إلى الآلهة، وأن يهدي ويقبل الهدايا. والطبقة الثانية، هي طبقة الحُكّام التي كانت تسمى في العصر الفيدي راجانيا (Rājanya) وأصبحوا يُعرفون بالشاتريا، وواجبهم النظري هو الحماية، ومنها القتال في الحرب، والحكم أثناء السلام. وفي أزمان مبكرة، كانوا يدّعون الأسبقية على البراهمة. وبعد المرحلة المورية، ظلّ الشاتريا في موقع موازٍ أو متقدّم على البراهمة، وطالب الشاتريا بامتيازات وحصلوا على البعض منها. وفي الأزمان الفيدية، كانت الطبقة الثالثة المعروفة بالفايشيا (Vaishya) الطبقة المركنتيلية أي التجارية في خدمة الكهنوت. والفايشيا النموذجي هو الخبير في الجواهر والمعادن والثياب والبهارات والعطور، أي باختصار، هو رجل أعمال هندي في الزمن القديم. أما الطبقة الرابعة فهي الشودرا، وقد ظهر اسمها مرة في ريغ فيدا (Rig Veda) أحد أهم الكتب الهندوكية، وربما تدلّ

بأصلها على قبيلة غير آرية خضعت للفاتحين، رغم وجود عناصر أخرى، إذ كلّ من يرفض الممارسات الدينية السائدة أو يستعيد ممارسات قديمة لم تعد مقبولة يسقط إلى هذه الطبقة. وتضمّ هذه الطبقة أيضاً المواليد غير الشرعية ولو كانوا من الطبقة العليا الطاهرة. وهناك صنفان من الشودرا: الطاهرون أو المنتمون (aniravasita) والنجسون أو المنبوذون (niravasita)، والصنف الثاني هو خارج النظام الاجتماعي الهندوكي تماماً، وباتوا يُعرفون بـ"غير القابلين للمسّ" (The untouchables). وحسب النصوص الدينية، فإنّ على الشودرا أن يخدم الطبقات الأخرى، وأن ينتظر فتات الطعام وما هو مستعمَل من الثياب والأثاث، ويظلّ محتقَراً من البراهمة حتى لو امتلك المال. لديه قليل من الحقوق ولا قيمة حقيقية لحياته بنظر القانون، فمتى يقتل البرهمي واحداً من الشودرا، فكأنه قتل كلباً أو هرّاً. وليس مسموحاً له قراءة الفيدا، أو الاستماع إلى القراءة. وقبل تماسك النظام الاجتماعي في العصور الوسطى، كان الاختلاط بين الطبقات قائماً، وكذلك التزواج بين أفرادها. لكن حتى المنبوذين لم يكونوا من دون أمل، فلما كانوا محرومين من الديانة الهندوكية السائدة، قام الرهبان البوذيون بنشر تعاليمهم في صفوفهم[1].

وقد اعتمد علم الاجتماع الحديث طويلاً على النظرية القائلة بأنّ الطبقات الأربع في الهند هي مجرّد تعبير حَرْفي عن التعاليم الدينية، لكن هذه النظرية لم تعد قائمة بحسب ماكس فيبر، فطبقتا الفايشيا والشودرا كانتا موجودتين قبل فترة طويلة من البراهمة والشاتريا. أما المواقع الاجتماعية لهذه الطبقات فحدّدها نوع الأعمال التي يقومون بها، ذلك أنّ وظائف طبقتي البراهمة والشاتريا تعكسان أسلوب حياتهما كمجموعات ذات موقع اجتماعي راقٍ. وفيما يُشرف البراهمة على التضحية الدينية، ويدرسون الفيدا، ويمارسون الكهنوتية، حيث كانوا في الأصل سَحَرة، ثم استولوا على هذه المكانة الرفيعة من خلال احتكار المعرفة الدينية وتوريثها إلى الأبناء، يتولى الشاتريا الحكم السياسي والمناصب العسكرية، وتضمّ هذه الطبقة الملوك ومن هم أدنى منهم وصولاً إلى وجهاء القرية الذين يتمتعون بامتيازات اقتصادية، ووظيفة هذه الطبقة حماية الشعب سياسيّاً وعسكريّاً[2]. أما الفايشيا فهم من الرجال العاديين الأحرار الذين يقومون بأعمال المحاسبة والتجارة، ويُقرضون

---

[1]- Basham, The Wonder That Was India, op. cit., p.137-146.
[2]- Weber, The religion of India, op. cit., p.55-59, 64.

المال بفوائد لا تتناسب مع مقامهم الاجتماعي حسب ما تراه الطبقات العليا، وإن كانوا لا يتمتعون بمميزات الطبقتين الأعلى، لكن بإمكانهم بعكس الشودرا امتلاك الأرض[1].

المبحث الثاني: انتشار الإسلام

كان التُجّار روّاد الدعوة الإسلامية في شبه القارة الهندية، لا سيما في الشواطئ الجنوبية، غربيّها وشرقيّها، وبذلك سبقوا الفاتحين المسلمين من العرب بسنوات عدة، ويعود السبب تحديداً إلى العلاقات التجارية القديمة بين الهنود والعرب منذ ما قبل الإسلام. فقد كانت الهند قديماً على خط التجارة العالمية بين الشرق والغرب، وكان التجّار العرب من أبرز الوسطاء. ومن الناحية الجغرافية، تواجه المناطق الساحلية الشمالية والغربية لشبه القارة الهندية المناطق الجنوبية والشرقية لشبه الجزيرة العربية، وكلٌّ منها بموقعها ومنظرها ومناخها وكأنهما منطقة واحدة ولا يحول بينهما إلا بحر العرب، وإلى هذا البحر يعود الفضل فيما قام بين هذين الإقليمين من روابط متعدّدة النواحي منذ فجر التاريخ.

وعبر قناة التواصل التجاري، استوطنت جاليات هندية في أرجاء بلاد العرب، كما تكوّنت جاليات عربية في الهند، وكان لهذه الجاليات دور كبير في نشر الدعوة بسرعة في شبه القارة الهندية عقب ظهور الإسلام في جزيرة العرب[2]. وأقدم طرق الاتصال وأهمها عبر شواطئ الهند الغربية الجنوبية الواقعة على بحر العرب، حيث مركز ارتياد التجّار والبحّارة العرب أثناء رحلاتهم إلى سرنديب (سيلان) وإلى الصين والملايو وأندونيسيا وغيرها من بلدان الشرق الأقصى، بينما كانوا هم الوسطاء بين الهند والروم واليونان، إذ لم تكن للروم واليونان علاقات تجارية مباشرة مع الهند إلا بعد فتح أغسطس مؤسس الإمبراطورية الرومانية (63 ق.م-14م) لمصر حوالي عام 20 ق.م وبدء السيطرة الرومية على البحر الأحمر[3]. وأُنشئت مرافئ تجارية على الشواطئ العربية قبل الإسلام، مثل مدينة عدن في اليمن، ومدينة شحر مقابل الساحل الهندي، والتي كان دورها نقطة اتصال للبحّارة الداخلين إلى الخليج والخارجين منه[4].

---

[1]- Weber, The religion of India, op. cit., p.64, 77.

[2]- محيي الدين الألوائي، الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية، دار القلم، دمشق، ط1، 1986، ص38.

[3]- المرجع نفسه، ص169-170.

[4]- Chand, Influence of Islam on Indian Culture, op. cit., p.29-30.

المطلب الأول: تجّار ودعاة

ومع ظهور الإسلام في بداية القرن السابع الميلادي، وتوحيد القبائل العربية في دولة مركزية واحدة، اندفعت الجيوش العربية الإسلامية خارج الجزيرة العربية وفتحت بلاد الشام وفارس، ووصلت إلى مشارف الهند. وبسرعة، ورث التجّار العرب دور التجارة البحرية الفارسية، وراحت السفن العربية تمخر بحار الهند، انطلاقاً من سواحل البحر الأحمر، ومن الساحل الجنوبي للجزيرة العربية، كما من الخليج، للرسوّ إما على مصب نهر الإندوس أو خليج كامباي (Cambay) بموازاة السواحل الهندية، أو على ساحل مليبار. وأحياناً يستعين البحّارة بالرياح الموسمية، للوصول مباشرة إلى كولام (Koulam) ثم إلى شبه جزيرة الملايو والأرخبيل الشرقي والصين[1].

وكانت كيرالا (Kirala) في الجنوب ملتقى الأديان في شبه القارة الهندية، باعتبارها ملجأ الهاربين من القمع، فكانت موئل البوذيين والجينيين ما بين 300 ق.م و500م قادمين من الشمال. ثم استقبلت اليهود المهاجرين هرباً من الاجتياح الأشوري في القرن الثامن قبل الميلاد، فبعد انهيار مملكة أورشليم عام 72م، وبعد ذلك عقب اضطهادهم في أوروبا. وكانت هي أول بقعة وصلت إليها المسيحية عبر القديس توماس عام 52م، حيث نزل في مدينة كودنغلور (Kodungallur) وهي العاصمة القديمة لمليبار على الشاطئ الجنوبي الغربي، وبنى فيها أول كنيسة ثم قام بجولات تبشيرية في جنوبيّ الهند، وأنشأ كنائس في المدن الرئيسية فيها[2]. وقد رحّب الحُكّام المحليون بالتجّار العرب، وأُعطيت لهم التسهيلات للإقامة والحصول على أراضٍ وممارسة الشعائر الدينية علناً، في وقتٍ كان فيه جنوبيّ الهند يشهد اضطرابات دينية وسياسية، وكان الناس مستعدين لتقبّل أفكار جديدة، إذ برز الإسلام كمعادلة سهلة للفهم والاستيعاب، حيث يتضمّن عقائد واضحة ونظريات اجتماعية.

ولم ينقضِ الربع الأول من القرن التاسع الميلادي حتى أسلم آخر ملوك مليبار تشرمان برومال (Cheraman Perumal)، حيث تتعدّد الروايات عن الحادثة، ومنها أنه رأى في المنام انشطار القمر، أو رآه

---

[1]- Chand, Influence of Islam on Indian Culture, op. cit., p.31.

[2]- Sonja Thomas, From Chattas to Churidars: Syrian Christian Religious Minorities in a Secular Indian State, The State University of New Jersey in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, October 2011, p.28, 30-31.

يقظة، فالتقى وفداً مسلماً آتياً من سيلان، فقيل له إنّ المعجزة حدثت في زمن النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فرحل إلى الجزيرة العربية وأقام في مدينة شحر وأناب عنه في الحكم، حتى مات بعد أربع سنوات. وفي هذه الفترة بُني أحد عشر مسجداً، إذ أوصى الملك قبل وفاته بفسح المجال أمام نشر الدعوة وبناء المساجد[1]. ومنذ ذلك الحين، اكتسب المسلمون مكانة كبيرة، برعاية عبد الرحمن السامري أو زامورين (Zamorin) الذي خَلَف الملك برومال في حكم مليبار، فتزايد عدد التجار المسلمين، وكَبُر نفوذهم وتضاعفت ثرواتهم، وكانوا عوناً له في حملاته العسكرية[2].

وفي القرن العاشر الميلادي، بدأ التوسع نحو الشاطئ الشرقي، حيث تتبّع التجّار المسلمون آثار أسلافهم العرب قبل الإسلام في طريقهم إلى الصين انطلاقاً من موانئ الجزيرة العربية مروراً بالبحار السبعة وخليج بالك (Palk) وخليج البنغال (Bay of Bengal). ونشطت الدعوة في ذلك الجزء مع تزايد أعداد المسلمين، حيث يُعزى الفضل هناك إلى أمير تركي يدعى نثار والي (Nathar Vali) كان ترك وطنه وساح في الأرض داعياً، فمرّ بالجزيرة العربية إلى فارس وشماليّ الهند إلى أن استقرّ في مدينة ترسورا (Trisura) أو تريشنوبولي المعاصرة (Trichinopoly)، وأنفق أيامه في الصلاة وأعمال الخير حيث أسلم على يديه كثير من الهندوك، وتوفي فيها عام (417هـ–1039م)[3]. وأمضى الحُكّام المحليون سياسة منفتحة في الشاطئ الشرقي على خلاف الحال في الشاطئ الغربي، فلم يكونوا يستولون على السفن الجانحة إلى الشاطئ بسبب

---

[1]- Chand, Influence of Islam on Indian Culture, op. cit., p.32-34.

يذكر الشيخ أحمد زين الدين المعبري المليباري (ت بعد 911هـ) في كتابه تحفة المجاهدين في أحوال البرتغاليين، قصة إسلام الملك تشرمان برومال، وفيها أن وفداً من فقراء المسلمين وصل إلى كندغلور بعد سنوات قليلة من وصول اليهود والنصارى إلى المدينة نفسها، فأخبره عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم وعن معجزة انشقاق القمر، فقرر الذهاب إلى شبه جزيرة العرب لكنه مرض هناك ومات. ويرجّح أن ظهور الإسلام في مليبار كان بعد المائتين من الهجرة، وأما ما اشتهر بين أهل مليبار أن الملك لقي النبي ومات لدى عودته في شحر غير صحيح بل هو مدفون في ظفار ويقال له السامري. انظر الكتاب المذكور، تحقيق وتقديم محمد سعيد الطريحي، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط1، 1985، ص223–229. أما محيي الدين الألوائي فقد تتبّع الروايات المختلفة وأجرى بحثاً طويلاً حول اسم الملك وزمن وقوع الحادثة، مرجّحاً أن يكون اسم تشرمان برومال والسامري لشخص واحد، وأنها وقعت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم مستبعداً أن يكون زمن دخول الإسلام إلى مليبار بعد المائتين للهجرة حسبما ذكر صاحب تحفة المجاهدين وقد دلّت الدراسات على أن وجود الإسلام أقدم من ذلك، انظر: الألوائي، الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية، مرجع سابق، ص143–155.

[2]- Chand, Influence of Islam on Indian Culture, op. cit., p.35.

[3]- Ibid., p.39-40.

العاصفة، ولا يضعون رسوماً إضافية غير الرسم الاعتيادي في المرافئ، وهذا ما أدى إلى ازدهار التجارة وتكوّن جاليات إسلامية حازت مع الوقت نفوذاً سياسياً واجتماعياً ودينياً[1].

وفي وقت قصير نسبيّاً أصبح قادة المسلمين على طول الشاطئ، وزراء وأمراء بحر وسفراء ومتعهّدي أراضٍ، كما نشروا الدعوة وبنوا المساجد ونصبوا الأضرحة التي أصبحت مواقع جذب للأنشطة الدينية، حتى ليمكن القول إنّ أيّ عناصر غريبة في الهندوكية المتطورة جنوبيّ الهند إنما هي من مؤثرات إسلامية حسب تارا تشاند[2]. لقد كان التجّار المسلمون دعاة في الوقت نفسه، أو كانوا يجلبون معهم الدعاة في غالب الأحيان، وأسّست العائلات العربية التجارية الناجحة حكومات ساحلية في الجنوب والجنوب الشرقي، وكانت هذه الحكومات إسلامية بالاسم، باعتبار أنّ العادات والممارسات غير الإسلامية كانت سائدة آنذاك. وترى باتريسيا ريسو (patricia Risso) أنّ التوسع التجاري في مراحله الأولى لم يجلب معه ثقافة إسلامية متعمّقة، لكنه وضع بذور الأسلمة الكثيفة لاحقاً، وهذا المسار ربط بين الهوية الإسلامية والتجارة[3]. ولم يقم الإسلام بتأسيس أقلية إسلامية في مناطق غير إسلامية وحسب، بل جذب تجّاراً آخرين إليه، حتى حقّق المسلمون الهيمنة التجارية في منطقة المحيط الهندي، وأصبحت الشبكات الإسلامية التجارية ناجحة إلى حدٍّ طرد الشبكات القديمة. أما التجّار الذين خرجوا من المنافسة أو هُمّشوا فقد أصبحوا أكثر استعداداً لقبول الإسلام ديناً لهم. وبالإجمال، فما بين القرن الثامن والحادي عشر الميلادي، عصرٌ ذهبيٌّ من التوسع والتجارة، وكان للمسلمين العرب والفرس آنذاك دور متفوّق في التجارة البحرية من حوض المتوسط إلى المحيط الهندي ومن الموزامبيق إلى مضائق مالقا[4].

المطلب الثاني: الفتح العسكري

دخل الإسلام عموماً إلى شبه القارة الهندية من ثلاث طُرُق، الأول عبر شواطئ الهند الغربية الجنوبية الواقعة على بحر العرب، والثاني عبر الشواطئ الغربية الشمالية على بحر العرب أيضاً، وعلى يد محمد بن القاسم الثقفي (72-95هـ/691-713م) حوالي عام 92هـ/711م، وأما الطريق الثالث فعبر الحدود

---

[1]- Chand, Influence of Islam on Indian Culture, op. cit., p.41.
[2]- Ibid., p.43.
[3]- Patricia Risso, Merchants and Faith: Muslim Commerce and Culture in the Indian Ocean, Westview Press, Boulder, 1995, p.5-6.
[4]- Ibid., p.9, and Moreland, India at the death of Akbar, op. cit., p.23-24.

الشمالية الغربية المتاخمة لأفغانستان وإيران. أما الأول فهو الطريق البحري للتجار العرب في سواحل مليبار جنوب غربيّ الهند، والثاني هو الطريق البري للفاتحين المسلمين العرب في بلاد السند شمال غربيّها، والثالث هو الطريق البري للفاتحين المسلمين العجم في حدودها الشمالية الغربية عبر أفغانستان، وأول من دخل الهند من هذا الطريق البري الجبلي الوعر هو السلطان محمود الغزنوي عام 392هـ/1001م[1].

وبدأ الاحتكاك الأول مع الهند عام 15هـ/636م، في عهد عمر بن الخطاب حين استُطلعت المناطق القريبة منها، لكن الخليفة عمر اختار عدم التوسع نحوها بسبب كثرة المخاطر، لذلك بدأت الجهود الأولى لفتح الهند في أيام الأمويين[2]، فكان أن تأخّر الفتح العسكري قرابة بضع وسبعين سنة، إذ إنّ "المداخل الضيقة المنيعة سترت ضعف أهل السند عن أعين المُخبرين، وصرفت الجبال الشامخة الممتدة على مساحات واسعة هِمَم المجاهدين إلى غير السند فترة من الزمن"[3]. ومن عهد معاوية بن أبي سفيان (ت 60هـ/680م) استمرت الحرب سجالاً بين المسلمين والهنود، إلى أن أرسل والي العراق الحجّاج بن يوسف (ت 95هـ/714م) ابن أخيه محمد بن القاسم الثقفي عام 89هـ/708م، فراح يفتح السند مدينة تلو أخرى، إلى أن استولى على ملتان (Multan) فدان له وادي السند بأكمله.

وكانت ملتان مهمة دينيّاً، وتوجد فيها معابد كبيرة يحجّ إليها الهنود من كل مكان، وبما أنّ السكان عانوا من جَوْر الحُكّام المحليين، فقد استقبلوا محمد بن القاسم بدقّ الأجراس وقرع الطبول والرقص[4]. ورغم أنّ السند كانت تحت حكم عائلة هندوكية برهمية، فإنّ عامة الناس كانوا بوذيين حيث لقوا العَنَت دينياً واجتماعياً واقتصادياً، حتى إنهم طلبوا من محمد بن القاسم حق ممارسة طقوسهم في معابدهم كما اعتادوا على ذلك[5].

---

[1]– الألوائي، الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية، مرجع سابق، ص183-184.

[2]- Mazheruddin Siddiqi, Muslim Culture in Pakistan and India, Islam-The Straight Path: Islam Interpreted by Muslims, Edited by Kenneth W. Morgan, Ronald Press, New York, 1958, p.296.

[3]– خادم حسين إلهي بخش، أثر الفكر الغربي في انحراف المجتمع المسلم في شبه القارة الهندية، أطروحة دكتوراه في العقيدة الإسلامية في جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1404–1405هـ، ص1–2.

[4]– عصام الدين الفقي، بلاد الهند في العصر الإسلامي منذ فجر الإسلام إلى الغزو التيموري، عالم الكتب، القاهرة، 1980، ص9–10.

[5]– كان البراهمة قبل فتح السند يعيشون في المعابد على الهبات والصدقات التي يدفعها لهم التجار والصنّاع، وتوقف كل ذلك بعد الفتح، وانقطعت عنهم تلك الإعانات، فتجمهروا عند دار الإمارة يطلبون السماح بالعودة إلى معابدهم. أرسل محمد بن

عامل الثقفي السكان بكثير من التسامح، وأبقى على وزراء منهم وعمّال شرطة تحت إدارته، لكن سرعان ما استُدعي من دمشق بعد موت الخليفة الوليد بن عبد الملك عام 96هـ/715م واستخلاف شقيقه سليمان (ت 98هـ/717م) المناهض للحجّاج بن يوسف والي العراق. وبعد رحيل محمد بن القاسم ثار كثير من الأمراء الإقطاعيين الهندوك على سلطة الخليفة.

ومع سقوط الدولة الأموية، قام الخليفة العباسي الأول أبو العباس السفّاح (ت 136هـ/754م) بإرسال جيش لطرد الوالي الأموي. وفي عهد الخليفة العباسي الثاني أبي جعفر المنصور (ت 158هـ/775م) أُرسلت حملة عسكرية أخرى حيث تأسّست مدينة المنصورة. وخلال عهد المأمون (ت 217هـ/833م) هاجرت كثير من الأُسَر العربية إلى السند. ولاحقاً مع سريان الضعف في الدولة العباسية، وتفكّكها إلى دول متحاربة فيما بينها، أصبحت السند ولاية مهملة يحكمها أمراء غير مهمّين اكتفوا بالاعتراف الشكلي بالخليفة، حيث قامت مملكتان إسلاميان رئيسيتان هما ملتان والمنصورة[1].

ولن يبدأ التاريخ الحقيقي للهند الإسلامية إلا مع محمود الغزنوي الذي كان حاكم مملكة تركية صغيرة في أفغانستان، حقّقت استقلالها مع انهيار الدولة السامانية. وجرّد الغزنوي سبع عشرة حملة عسكرية على الهند ما بين عامي 391 و417هـ/1000 و1026م. وانتهى حكم العرب عام 396هـ/1006م حين أرسل الغزنوي جيشاً من الترك والمرتزقة الهندوك، لاقتلاع سلطة الإسماعيليين[2] الذين اكتسبوا نفوذاً معتبراً في البنجاب، إذ بعد تأسيس الدولة الفاطمية في المغرب في نهاية القرن الثالث الهجري (296هـ/908م) بدأ الدعاة الإسماعيليون بالوصول إلى السند. وقامت إحدى العائلات الإسماعيلية بتأسيس دولة مستقلة قرب تاتا (Thatta) المعاصرة.

القاسم الثقفي إلى الحجّاج يسأله، فأجابه بأنهم باتوا أهل ذمة، ولهم أن يعبدوا ما يشاؤون. انظر: ن.أ. بلوش، فتح السند، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1991، ص193-194.

[1]- Siddiqi, Muslim Culture in Pakistan and India, op. cit., p.297.

[2]- يتبع معظم أهل السنة في شبه القارة الهندية مذهب أبي حنيفة النعمان وبنسبة أقل بكثير مذهب الشافعي، أما الشيعة بكافة اتجاهاتهم فيها فيمثّلون الكتلة الديموغرافية الأكبر بعد التي هي في إيران، وكانوا يُعدّون أقل بقليل من عشرة بالمائة من السكان وفق إحصاء عام 1921م. وأسس الشيعة الاثنا عشرية سلالات حاكمة مستقلة في لكنو شمالاً وفي غولكوندا وبيجابور وأحمد نكر جنوباً، وكانوا جزءاً من الصراع الطوراني الإيراني، فالطورانيون أتراك سنة والإيرانيون فرس شيعة. أما الشيعة الإسماعيلية فقد دخلوا إلى الهند مبكراً ولا سيما في ملتان بالبنجاب.

See: - Aziz Ahmad, An Intellectual History of Islam in India, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1969, p.1, 17-18.

ثم أصبح لديهم موطئ قدم في ملتان نفسها، وتردّدت فيها أسماء الحُكّام الفاطميين في خُطَب الجمعة[1]. أُلحقت البنجاب بالدولة الغزنوية، لكن خلفاء الغزنوي لم يستطيعوا الاحتفاظ بالبنجاب مع صعود السلاجقة الأتراك.

أما الذين رسّخوا قواعد الحكم الإسلامي في شماليّ الهند فهم الغوريون، حُكّام الجبال الصغيرة في أفغانستان. احتلّ محمد الغوري ملتان عام 572هـ/1177م، وهزم آخر ملك غزنوي في البنجاب، وفي عام 588هـ/1192م وجّه ضربة مدمّرة لبقايا الأمراء الهندوك في راجبوتانا. خدم مماليكه الأتراك كقادة في جيوشه، فعزّزوا الوجود المسلم مع فتح بنارس والبنغال، ما أوصل الحكم الإسلامي إلى الشاطئ الشرقي للهند.

وبعد وفاة الغوري، استولى على الحكم أحد المماليك الترك وهو قطب الدِّين آيبك (حكم ما بين 602-607هـ/1206-1210م)، حيث أصبح الحاكم المسلم الأول الحقيقي للهند، ومؤسّس سلالة المماليك. أبقت دولة المماليك الأبواب موصدة أمام غير الأتراك، حتى جاء بعدهم الأتراك الخَلْجيون الذين وصلوا إلى السلطة في دهلي عام 689هـ/1290م. وتحت حكمهم، اختفى التمييز بين الأتراك وغيرهم، وفُتحت الطرق إلى الوظائف والمناصب أمام الهنود سواء من أسلم منهم أم لا. ووسّع الخلجيون النفوذ الإسلامي نحو جنوبيّ الهند. أما أعمق توسّع نحو الجنوب، فكان في عهد التغلق الذين حكموا ما بين عامي 720 و815هـ/1320-1412م.

وخلال حكم آل تغلق، اجتاح تيمورلنك (ت 807هـ/1405م) شماليّ الهند فنشأت ظروف أضعفت سيطرة التغلق على دهلي. ثم حكم الأسياد ليجتثّهم اللوديون، وهم أبناء قبيلة أفغانية ظلّوا في الحكم حتى مجيء المغول بقيادة بابر (Babur) (حكم أملاكه في الهند ما بين 931-936هـ/1525-1530م) الذي هزم بقايا اللوديين في المعركة الشهيرة في بانيبات (Panipat) عام 933هـ/1526م[2]. وسعى المغول لإقامة إمبراطوريتهم الخاصة، وهيمنوا تقريباً على كامل شبه القارة الهندية من القرن السادس عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر الميلادي. ورغم أنّ المسلمين كانوا أقلّ عدداً بكثير من الهندوك، إلا أنّ الجيوش المسلمة أظهرت تماسكاً أكبر وحماساً أكثر بفضل الالتزام الديني إلى جانب التنظيم والانضباط، في مقابل تفرّق الهندوك في عبادة

---

[1]- Siddiqi, Muslim Culture in Pakistan and India, op. cit., p.299.
[2]- Ibid., p.297-298.

آلهة متعددة، مثل فيشنو وشيفا وبراهما. وبالنظر إلى الثقافة الهندوكية وتعبيراتها السياسية، فقد وجد المسلمون أمامهم واقعاً منقسماً في شبه القارة الهندية وتعلّموا الاستفادة منه، لكنهم تأثّروا به أيضاً[1].

المطلب الثالث: أَثَــرُ التصوّف

ظهر التصوّف[2] في القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) كممارسات تعبّدية وفردية، ردّاً على طغيان الحياة المادية إثر فتوح البلدان وتدفق الثروات على المجتمع الإسلامي[3]. لاحقاً، بدأ المتصوّفة ينظّمون أنفسهم في طُرُق أو أَخَويات، وازدهر بعض هذه الطُّرُق بين القرنين الحادي عشر والسادس عشر الميلاديين. وإذا كان المتصوّفة المتفقّهون في المدن قد توافقوا مع علماء الشريعة، لكن ممارساتهم اتّسمت بشيء من الانحراف في الأماكن البعيدة عن الحواضر بحسب تعبير باتريسيا ريسو. وفي أطراف العالم الإسلامي حيث صارع الإسلام بقية الأديان، كانت الطرق الصوفية بأفكارها الانتقائية وتساهلها العَقَدي وممارساتها الطَّقْسية فعّالة في اجتذاب الناس إلى الإسلام. ثم إنهم بقوا منخرطين في شؤون الدنيا، وأطلقوا حركات سياسية إصلاحية حتى إنهم أقاموا نُظُماً سياسية جديدة، وفي بعض الأحوال، كانوا عنصراً مساعداً للتجارة عبر عرض الضيافة على التجّار والمسافرين العابرين في المحطات البرية والمرافئ البحرية[4].

---

[1]- Lawrence Ziring, Pakistan: The Enigma of Political Development, WM. Dawson & Sons, Folkestone, England, 1980, p.19-20.

[2]- يرجّح المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون (Louis Massignon) أن تكون كلمة التصوف مصدر الفعل الخماسي من صوف للدلالة على لبس الصوف، ومن ثَمّ كان المتجرّد لحياة الصوفية يسمى في الإسلام صوفياً، حيث ورد لقب الصوفي مفرداً لأول مرة في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي، إذ نُعت به الكيميائي جابر بن حيّان في الكوفة. أما صيغة الجمع (الصوفية) فظهرت عام 814م في خبرِ فتنة قامت بالاسكندرية. ويقول مصطفى عبد الرازق: أُطلق بادئ الأمر لفظ الصوفي والمتصوّف كمرادف للزاهد، وكان أولًا يقابل علم الفقه من حيث اهتمامه ببواطن العبادات، ثم أصبح يقابل علم الكلام من حيث اعتباره طريقاً للمعرفة غير طريق النظر والعقل، لكن البيروني يُرجع الكلمة إلى "سُوف" وتعني الحكمة باليونانية، والسوفية هم الحكماء، قبل أن يدخل التصحيف عليها. انظر: ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، التصوّف، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، ط1، 1984، ص25–27، 62، 73، والبيروني، في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد بالهند، 1958، ص24–25.

[3]- انظر: أبو الخير تراسون، التصوف في القرنين الثاني والثالث الهجريين وموقف الفقهاء الأربعة منه، أطروحة دكتوراه في العقيدة، جامعة أم القرى كلية الدعوة وأصول الدين، مكة المكرمة، 1423هـ–2002م، ص ج، 30، 33، 36–37.

[4]- Risso, Merchants and Faith, op. cit., p.18.

أما في الهند، فقد ظهر التصوّف قبل أن تقوم الدول الإسلامية فيها، وكان من أوائل المتصوّفة أبو علي السندي[1] الذي التقى بأبي يزيد البسطامي (ت 261هـ-874م) مع اختلاف على نوع الأثر الذي تركه السندي على البسطامي، وصوفي آخر هو الشيخ إسماعيل البخاري (ت عام 446هـ-1056م) الذي وصل إلى لاهور من بخارى عام 395هـ/1005م، عندما كانت لاهور تحت الحكم الهندوكي، وهو الذي وضع أسس علم الحديث النبوي في شبه القارة الهندية، والشيخ صفي الدِّين كازروني (350-397هـ/962-1007م) الذي عاش في ظلّ الإسماعيليين في ملتان حيث كان له تأثير على الهندوك أيضاً، واتخذ له مقراً في أتش (Uch) جنوبيّ البنجاب[2]. ومن أشهر المتصوّفة في زمن الحكم الغزنوي في لاهور علي بن عثمان الهجويري صاحب كتاب كشف المحجوب وهو من الكتب المعتبرة المشهورة حيث جمع فيه كثيراً من لطائف التصوّف وحقائقه، وكان قدم الهند وأقام في لاهور ومات فيها عام 465هـ/1073م[3]. وكان لمعين الدِّين السجزي (537-627هـ/1142-1229م) أثر كبير في تاريخ الهند، وقد وُلد في سجستان وسافر إلى سمرقند، وجاء إلى أجمر (Ajmer) عام 574هـ/1179م قبل تأسيس الدولة الغورية، وأسلم على يديه خَلقٌ كثير. أسّس طريقة مشهورة، ويزور ضريحه في أجمر مئات الآلاف من المسلمين وكثير من الهنادكة[4].

ورغم أنّ الصوفية لم يتدخلوا بشكل مباشر في شؤون السياسة كما فعل الفقهاء أحياناً، لكنهم حمّلوا أنفسهم مسؤولية السعادة الروحية للناس، وتصرّفوا وكأنهم أصحاب حكومة روحية موازية للحكومة الدنيوية التي يمارسها السلاطين والأمراء. ولهذا، قسموا البلاد إلى مناطق، وعيّنوا في كل منطقة والياً روحياً، حتى جعل مؤسّس الطريقة الجشتية معين الدِّين السجزي على دهلي مريده قطب الدِّين بختيار الكعكي (583-633هـ/1187-1235م)، وهذا ما جعل العلاقة شائكة أحياناً بين المتصوّفة والسلاطين، فقد كانوا في ظلّ الحكم

---

[1]- قال الحسيني إنه كان من أهل الحقائق والمواجيد، وأنه تلقى عن البسطامي ما يقيم به فرضه فيما أخذ عنه البسطامي التوحيد والحقائق صرفاً، ولم يذكر له تاريخ ولادة أو وفاة ولا مكانهما، انظر: نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، ج1، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1999، ص53.

[2]- Ahmad, An Intellectual History of Islam in India, op. cit., p.34, and Ahmad, The Role of Ulema in Indo-Muslim History, Studia Islamica, No. 31, 1970, p.2.

[3]- الحسيني، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، ج1، مرجع سابق، ص69.

[4]- Chand, Influence of Islam on Indian Culture, op. cit., p.47.

- الحسيني، نزهة الخواطر، ج1، مرجع سابق، ص91.

الخلجي في موضع الشك، لكنهم في عهد آل تغلق تعرّضوا للإهانة والتشتيت[1]. وبالمقابل، كان للفقهاء هيبة نفوذ خلال عهود سلطنة دهلي (ما بين 602-932هـ/1206-1526م)، واستمرّ ذلك حتى تأسيس دولة المغول وإلى عهد السلطان أكبر الذي خرج عن قواعد الشريعة بميوله الاعتقادية وممارساته التعبّدية، ولم تعد للفقهاء مكانتهم السابقة حتى في عهد السلطان أورنكزيب (حكم ما بين 1068-1118هـ/1657-1707م)[2].

ويرى رشيد الدِّين خان أنّ التصوّف من أكبر المؤثّرات في مزاج المسلم الهندي، فهناك طرق صوفية عديدة وهي هندية الأصل، وكذلك طرق صوفية وافدة من الخارج وذات شعبية كبيرة في الهند فقط، بل الهند اليوم هي مركز للتصوّف في العالم. أما الطرق الصوفية الأربع المشهورة فيها، فهي القادرية والجشتية والنقشبندية والسهروردية. وإنّ تأثر المسلمين الهنود بالطرق الصوفية أعمق بكثير من تأثرهم بالفقهاء، حيث أقام المتصوّفة جسوراً بين المتزمّتين في العقيدة والخارجين عليها، بين الأغنياء والفقراء، بين المجموعات والطوائف، وخفّفوا من وطأة العداوة بين الطبقات، ورفعوا النزعة التوفيقية وعزّزوا الانتقائية الروحية، وقد انعكس كل ذلك في عقيدتهم الأساسية في وحدة الوجود[3]. وما بين القرنين الثاني عشر والسادس عشر الميلاديين استمرّ التواصل والاندماج ما بين الثقافات، ويعود الفضل في ذلك إلى النُسّاك والصوفية والمصلحين الاجتماعيين والقوميين العلمانيين والقادة السياسيين ورجال الدولة[4]. ومهما كان الخلاف حول ممارسات الصوفية ومدى انطباقها على القواعد الشرعية إلا أنه لا تنازع على أنّ دورهم كان مركزياً في شتى أنحاء الهند في عصور مختلفة، فمنهم الذين هاجروا من أوطانهم إلى البلدان الأخرى، من تركستان وبخارى

---

[1]- Ahmad, An Intellectual history of Islam in India, op. cit., p.35.

[2]- Ahmad, The Role of Ulema in Indo-Muslim History, op. cit., p.4-7.

[3]– يقول أحد أعلام الصوفية في بلاد الشام عبد الغني النابلسي (1050-1143هـ/1641-1733م): إن المراد من وحدة الوجود هو ما اتفق عليه جميع الخاص والعام، وما هو معلوم من الدين بالضرورة من أن جميع العوالم كلها على اختلاف أجناسها وأنواعها وأشخاصها موجودة من العدم بوجود الله تعالى لا بنفسها، ووجودها هو وجود الله تعالى، لا وجود آخر غير وجوده تعالى، انظر كتابه: إيضاح المقصود من وحدة الوجود، مطبعة العلم، دمشق، 1969، ص8. ويقول الدكتور أحمد القصير: إن الصوفية يدّعون أن الله تعالى هو الذي له الوجود وحده، أما الكائنات والمخلوقات فهي معدومة أزلاً وأبداً، ويرون أن عقول المحجوبين (غير الصوفية) تتوهّم أن المخلوقات موجودة، انظر: أحمد القصير، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط1، 2003، ص28.

[4]– رشيد الدين خان، الهوية المسلمة في الهند المعاصرة، مجلة ثقافة الهند، مج49، العدد 2-3، 1988، ص76-77.

وبعض البلاد العربية إلى الهند، ومنهم الهنود الذين تربّوا على يد هؤلاء الشيوخ، وقد بلغ من أثرهم أن أتى إليهم كبار الجُناة تائبين نادمين، فكانت زوايا الصوفيين في مقدمة مراكز الدعوة في الهند[1].

لكن ريتشارد إيتون (Richard Eaton) يخالف وجهة النظر السائدة حول دور المتصوّفين في نشر الدعوة لدى الهنود، مؤكداً أنه لم يكن لدى الصوفي الحيّ سوى أثر ضئيل على غير المسلمين، ذلك أنّ الصوفي الميت، والذي يكرّسه السكان المحليون كرجل مقدّس يمكن أن يفعل العجائب، بسبب الاعتقاد الشعبي بانتقال الكاريزما أو البركة إلى الضريح، وبما أنّ الضريح أطول عمراً من جسد الصوفي نفسه، فإنّ الأثر يكون أطول زمناً أيضاً، بل تنتقل البركة أيضاً إلى ذُرّيته بالتقارن مع المقام نفسه، ولهذا تحوّلت أضرحة الأولياء إلى مراكز جذب لغير المسلمين[2].

وبالمقابل، برز دور التصوّف في شبه القارة الهندية فيما يظهر من أثر الإسلام في حركات الإصلاح الهندوكية بين القرنين الثالث والسادس الهجري (من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر الميلادي). فهذه الحركات التي قام بها شانكرا (Sankara) ورامانوجا (Ramanuja) وأتباعهما نشأت أولاً في جنوبيّ الهند نتيجة للاتصال المبكر مع المسلمين الوافدين كمسافرين تجّار قبل مجيء الغزاة إلى هذا الجزء من الهند، ثم انتقلت تلك الحركات لاحقاً إلى الشمال حيث الحُكّام المسلمون. ويبدو أنّ التأثر الهندوكي بالإسلام جاء بشكل رئيسي من ملاحظة الممارسات الصوفية والشعائر والعادات الإسلامية في يوميات المسلمين[3] حسبما يرى مظهر الدِّين صدّيقي وكذلك تارا تشاند. وتأثير الإسلام في المراحل الأولى كان – حسب تشاند – غير مباشر وانتقائيّاً، ولم يكن نتاج الاطلاع على الأدبيات الإسلامية، بل عبر سماع ما يتفوّه به الدعاة والمتصوّفة، ولم تكن الأفكار الإسلامية بصادمة للبيئة الهندوكية، لذا كان من السهولة عرضها على الهنود. ويقول تشاند إنّ الحركة الإصلاحية لشانكرا تقوم على وضع الأساس الفلسفي المتين للتوحيد وقد بدأ يسري في العصور الوسطى لدى الهندوكية، بعد تعدّدية الآلهة في العصور القديمة، والتي كانت تعكس سوسيولوجيّاً مرحلة اجتماع القبائل مع آلهتها الخاصة دونما دمج فيما بينها، وذلك في زمن الحرب أو صراع البقاء، قبل

---

[1]– الألوائي، الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية، مرجع سابق، ص344-345.

[2]- Richard Eaton, "Approaches to the Study of Conversion to Islam in India", in Richard C. Martin, Approaches to Islam in Religious Studies (Tuscon: Univ. of Arizona Press, 1985), p.117.

[3]- Siddiqi, Muslim Culture in Pakistan and India, Islam, op. cit., p.301.

أن تتماهى القبائل في كيان واحد، وتتوحّد آلهتها حكماً ليكون ثمة الإله الواحد المهيمن. وقد وُلد شانكرا في زمن بدأ فيه التجّار المسلمون نشاطهم في الجنوب، حيث تلقّى الاتجاه الإصلاحي التوحيدي لدى شانكرا دفعاً قوياً من الإسلام الدِّين الصارم في نفي الشرك والإيمان بالتوحيد. أما المصلح الآخر رامانوجا فقد وُلد في زمن نزول المسلمين على ساحل كوروماندل (Coromandel)، بينما كان المتصوّف التركي نثار والي يدعو إلى الإسلام، وحين كان الملوك الهنود مثل كانبانديا (kun–pandya)، يمنحون الأراضي للمسلمين كي يبنوا مساجدهم عليها. وتقوم فلسفة رامانوجا على فتح الأبواب أمام المنبوذين كي يمارسوا الدِّين ولو في أوقات خاصة، وهو ما يكسر الاحتكار الديني على أساس طبقي[1].

المطلب الرابع: نظريات التحوّل

يقول ريتشارد إيتون إنّ توسّع الإسلام شرقيّ آسيا لم يحظ باهتمام كافٍ من الباحثين رغم أنّ معظم مسلمي العالم يعيشون حاليّاً شرقيّ مدينة كراتشي الباكستانية، ويعزو الأسباب إلى ما يراه اهتماماً مركزياً بالإسلام العربي وإهمال الإسلام العجمي نسبياً في شرقيّ آسيا وجنوبيّ الصحراء الإفريقية، ولارتباط الإسلام بالعرب ارتباطاً تاريخيّاً، إلا أنّ الدراسات التي اهتمّت بهذا الموضوع اعترضتها مشكلات منهجية، إذ كانت الإجابات غير مقنعة على أسئلة عدة مثل ماذا يعني التحوّل إلى الإسلام بشكل محدّد؟ وهل يمكن وضع التحوّل المذكور تحت عنوان أوسع أم يُدرس كحالة منفردة؟ وما هي المؤشّرات التي على أساسها تُقاس عملية التحوّل؟ وأي قوى تدفع به إلى الأمام وأي قوى تعيقه؟

ويستعرض إيتون النظريات الثلاثة الأساسية التي حاولت تفسير مسار الأسلمة في شبه القارة الهندية، ثم يفنّدها تباعاً ليطرح أخيراً نظريته الخاصة، وهذه النظريات الثلاث هي:

1- نظرية الإسلام بالسيف: وهذه النظرية هي الأقدم والأضعف، وقد فنّدها بيتر هاردي (Peter Hardy) إذ إنها غير متناسبة مع خارطة الانتشار الإسلامي في الهند التاريخية، بل ثمة علاقة عكسية بين النفوذ السياسي والعسكري الإسلامي ودرجة الأسلمة. ولو كانت هذه النظرية صحيحة، أي كون انتشار الإسلام مرتبطاً بالقوة العسكرية والسياسية، لكان من المتوقع أن تكون الكثافة الإسلامية في المناطق التي شهدت أطول

[1]- Chand, Influence of Islam on Indian Culture, op. cit., p.108-114.

فترة حكم إسلامي في جنوبيّ آسيا، لكن العكس هو الصحيح، فأكبر عملية تحوّل نحو الإسلام جرت في شرقيّ البنغال وغربيّ البنجاب وهي مناطق واقعة على أطراف الحكم الإسلامي.

2- نظرية الإسلام بالسياسة: كأن يدخل إلى الإسلام من يبغي تحقيق مصالح سياسية أو تخلّصاً من أعباء معينة. وتاريخيّاً، تحوّل أفراد طموحون إلى الإسلام، لكن إسلامهم كان ظاهرياً وينقصه الإيمان الحقيقي. وثمة حالات مشهورة مثل خسرو خان الذي تغلّب على سلطنة دهلي في القرن الرابع عشر الميلادي (حكم ما بين 720-721هـ/1320-1321م)[1]، وهاريهارا وبوكا (Harihar and Bukka) الأخويْن المؤسِّسيْن لإمبراطورية فيجايانكر (Vijayanagar)[2]، وكذلك أصحاب الأراضي في العصر الوسيط الذين دخلوا الإسلام تهرّباً من دخول السجن لعدم دفع عائدات الأرض أو سعياً لإبقاء أرض الأجداد في كنف العائلة، وكذلك المجموعات التي استخدمها الحُكّام المسلمون واندمجت تدريجياً في السياق الإسلامي، وأخيراً، الجنود الأسرى والعبيد الذين تثقّفوا بالثقافة الإسلامية.

3- نظرية الإسلام كأداة تحرّر اجتماعي: وهي التي اعتمدها الإثنوغرافيون البريطانيون والوطنيون الباكستانيون والمسلمون الهنود، وتقوم هذه النظرية على أنّ الإسلام بنظامه الاجتماعي العادل حيث تسود المساواة بين المؤمنين كان جاذباً كبيراً لأبناء الطبقات الدنيا والمنبوذين في المجتمع الهندوكي كي يتخلّصوا من نير البراهمة. لكن هذه النظرية تشكو من ثغرات جدّية، أولها أنها تقوم بإسقاط القيم الحديثة على شعوب الماضي وأحداثه. وبخلاف ذلك، يبدو أنّ المجتمع الهندوكي في العصر الوسيط كان منسجماً مع التراتبية الطبقية، فضلاً عن أنّ الدعاة المسلمين في تلك الفترة لم يكونوا يتوسّلون النموذج

---

[1]- في آخر عهد السلالة الخلجية، أصبحت السلطة فعلاً بيد خسرو خان، وهو هندوكي من الطبقة الدنيا. قلّد نجاحات سيده كافور وكذلك مساوئه، وما لبث أن قتله، وأصبح بيده كل شيء في عهد السلطان الجديد مبارك، والذي قتله خسرو خان أيضاً. وبعد ذلك، أعلن ارتداده عن الإسلام، وأهان المصحف جاعلاً منه مكان جلوسه، وحوّل منابر المساجد إلى قواعد لتماثيل الهندوك، لكنه سقط صريعاً على يد جنوده الثائرين عليه بعد أشهر على استيلائه على السلطة، وذلك عام 1321م، وبذلك انتهت السلالة الخلجية. انظر: أحمد الساداتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم، ج1، مكتبة الآداب، القاهرة، 1957، ص167.

[2]- ثمة روايات متعددة لكيفية تأسيس هذه الإمبراطورية الهندوكية القوية في أقصى الجنوب، ومنها أن الأخوين هاريهارا وبوكا كانا يخدمان لدى الحاكم المسلم في وارنغال (Warangal) ثم عادا إلى قومهما وأسسا مملكة جديدة توسعت بسرعة ابتداء من عام 1335م إلى أن سقطت نهائياً أمام تحالف إسلامي في معركة تاليكوت عام 1565م.

See: - Robert Sewell, A Forgotten Empire (Vijayanagar) a contribution to the history of India, Swan Sonnenschein & Co., Ldt, London, 1900, p.20-25, 200-205.

الاجتماعي المسلم كنقيض للنموذج الهندوكي من أجل تشجيع أبناء الطبقات الدنيا على دخول الإسلام، بل كانوا يميّزون بين التوحيد الإسلامي والشِّرك الهندوكي. وفي المقابل، فإنّ المتحوّلين حديثاً إلى الإسلام جلبوا معهم عاداتهم القديمة إلى المجتمع الجديد، كما أنّ خارطة الانتشار الإسلامي الكثيف قبيل انفصال باكستان كانت تدلّ على شرقيّ البنغال وغربيّ البنجاب وهما منطقتان لم تكونا قد اندمجتا أصلاً في النظام الهندوكي، وكذلك على الحدود الشمالية الغربية وبلوشستان، وهما تضمّان أغلبية مسلمة انحدرت إليها من الهضبة الإيرانية، وليسوا متحوّلين من الهندوكية إلى الإسلام[1]،[2].

ثم يعرض إيتون نظريته والتي تقوم على الضمّ والإصلاح (Accretion and Reform)، فالنموذج الأبسط لأيّ تحوّل إلى الإسلام – بنظره – يبدأ بالضمّ الأوّلي، وبعد ذلك تأتي عملية الإصلاح. لكن هذه العملية كما يرى إيتون ليست إلزامية الاتجاه الواحد أو أنها غير قابلة للارتداد عكساً، فثمة تذبذب دائم بين الضمّ وإعادة التشكيل، وبعض المتحوّلين إلى الإسلام علقوا في مرحلة الضمّ غير النهائي، ثم لم يتأثروا بعمليات واسعة لإعادة التشكيل أو الإصلاح في القرن التاسع عشر الميلادي.

فكيف تجري عملية التحوّل؟ يقول إيتون: إنّ المرحلة الأولى تكون عادةً بضمّ المعتقَد الجديد إلى منظومة الآلهة القديمة أو تتمّ المطابقة بين المعتقد الجديد والقديم عبر استبدال اسم الإله وحسب، وفي المرحلة التالية أي إعادة التشكيل، تتميّز عقيدة التوحيد عن سواها وتفرض نفسها مع إقصاء المعتقدات القديمة. والفرق اجتماعياً بين المرحلة الأولى والثانية، أنه في مرحلة الضمّ لا تتشكّل هوية إسلامية متميزة عند المتحوّل، وحتى إنّ هويته لا تختلف عما هو سارٍ في البيئة غير الإسلامية، وقد يعتقد البعض أنّ مجرّد أداء العبادة لله أو الامتناع عن أكل لحم الخنزير مثلاً، هو أمر كافٍ ليكون مسلماً في حين أنه لا يمتنع عن المشاركة في احتفالات القرية وطقوسها المرتبطة بالآلهة المحليين، بهدف دفع ضرّ أو جلب منفعة[3]. أما في مرحلة إعادة التشكيل، فإنّ المجتمع المسلم يرى نفسه مختلفاً اجتماعياً، وتكون تصرفاته الواعية على هذا الأساس، وعليه لا يمتنع المسلم حديثاً فقط عن المشاركة في الطقوس غير الإسلامية، بل يتبنّى القواعد

---

[1]- Eaton, Approaches to the Study of Conversion to Islam in India, op. cit., p.107-111.

[2]– انظر ملحق الخرائط، الخارطة رقم 2، ص232.

[3]- Eaton, Approaches to the Study of Conversion to Islam in India, op. cit., p.112.

الإسلامية التي تجعله منفصلاً عن سواه، مثل تطبيق قواعد الإرث بالنسبة للذكور والإناث، وتزويج البنات من أولاد العم والذي يراه الهندوك زواج محارم.

وبالنسبة للتحوّلات الواسعة النطاق في شبه القارة الهندية، يؤكد إيتون تطبيقاً لنظريته المشار إليها، أنّ مرحلة الضمّ تترافق مع إلحاق المنطقة المستهدفة مع الدوائر الخارجية لنفوذ إحدى الدولة الإسلامية الهندية التي ومنذ القرن الثاني عشر الميلادي توسّعت انطلاقاً من دهلي أو المركز الشمالي لشبه القارة، كما توسّع حكم آل تغلق في البنجاب في القرن الرابع عشر الميلادي، والمملكة البهمانية في الدّكن في القرن الخامس عشر الميلادي، والإمبراطورية المغولية في البنغال في القرن السادس عشر الميلادي.

وفي هذه الظروف، لا يجد الداخلون في الإسلام حديثاً أنهم جزء من الرؤية الإسلامية العالمية، بل يكون الإسلام بنظرهم مجرّد معتقدات وشعائر، مع الارتباط بمركز أو موقع محلي، مثل رجل صالح أو قاضٍ أو ضريح ولي، في حين أنّ إعادة التشكيل أو الإصلاح أوسع من ذلك بكثير. وانطلقت حركات الإصلاح غالباً على يد أشخاص مرّوا بتجربة الحج إلى مكة مثلاً، وعادوا وهم يحملون تلك النظرة إلى الإسلام كدين عالمي. أما مؤشرات المرحلة الثانية والتي تدلّ على اختمار عملية التحوّل إلى الإسلام، فهي – كما يقول إيتون – انتشار الأسماء الإسلامية، والتخلي عن أسماء الآلهة القديمة، والتوسّع في بناء المساجد[1].

المبحث الثالث: دَوْر الحُكّام

رغم التغلغل الطويل نسبياً للإسلام في النسيج الهندي الديني والاجتماعي، فإن الديانة الهندوكية بما تتميّز به من خصائص الاستيعاب والدمج والتوسع، كانت لها أيضاً تأثيراتها المتفاوتة على بعض الدعاة، الصوفيين بغالبيتهم، وعلى بعض الحُكّام المسلمين، الأعاجم بمعظمهم، والسطحيين في تديّنهم غالباً، وكان من مظاهر هذا التفاعل المتبادل أن نشطت حركات إصلاحية داخل الهندوكية نفسها للتكيّف مع المعطى العَقَدي الإسلامي الوافد، والذي صارت له تجسّدات سلطوية فاعلة لقرون طويلة، كما برزت في الفترة نفسها حركات تهجينية حاولت دمج عناصر من الديانيتين الإسلامية والهندوكية في إطار مختلف ومشترك في آن.

[1]- Eaton, Approaches to the Study of Conversion to Islam in India, op. cit., p.113-114.

ولم يكن السلطان المغولي جلال الدِّين محمد أكبر سوى المثال الأبرز على الحاكم المتكيّف مع غالبية المحكومين لا العكس، دون أن يكون رائد هذا الاتجاه التلفيقي، ولا الوحيد في الهند[1]، رغم أنّ الضرر الذي أحدثه في المسار الدعوي هو الأخطر من نوعه، فالدِّين الجديد الذي دعا إليه، ينسف أسس الإسلام دون مواربة. ثم إنه اضطهد العلماء، وسعى لتحريف دين عامة المسلمين. وإذا كان أتباع "الدِّين الإلهي" الذي بشّر به أكبر ظلّوا أقلية في كل الأحوال، إلا أنّ هذا الحدث الطارئ تاريخيّاً والمترافق مع استقواء الهندوكية سياسياً واجتماعياً واقتصادياً بما نالوه من رعاية القصر، لا يمكن تجاهله لدى تناول تاريخ الدعوة الإسلامية في تلك المرحلة، إضافة إلى الانعكاسات الارتدادية على مجمل مسلمي شبه القارة الهندية في القرون اللاحقة وصولاً إلى اللحظة المعاصرة.

وتتمثّل مجمل العوائق التي انتصبت أمام الانتشار السريع والحاسم للإسلام في شبه القارة الهندية، بعوامل موضوعية، جغرافية ودينية واجتماعية وسياسية، كما بعوامل ذاتية تتعلّق بنوعية الدعاة والعلماء، وبمدى التزام الحُكّام بالإسلام، وكذلك درجة اهتمامهم بنشره لدى غير المسلمين. ويمكن القول إنّ العوامل الذاتية المشار إليها، هي إلى حدٍّ ما من آثار بعض العوامل الموضوعية، لا سيما البُعد الجغرافي عن المركز العربي للإسلام، والعزلة الطبيعية النسبية التي تعيشها شبه القارة الهندية عن محيطها الآسيوي.

وعلى الأهمية النسبية للعوائق الموضوعية إلا أنّ العوائق الذاتية تبدو أكثر خطراً، إذ من غير المعتاد تاريخياً أن يتركّز الحضور الإسلامي على أطراف المركز السياسي، وأن يكون الوضع معكوساً في مراكز السيطرة الإسلامية السياسية والعسكرية، كما بيّن ذلك إيتون في دراسته لنظريات التحوّل إلى الإسلام في شبه القارة الهندية. فهل كانت الدول والإمارات الإسلامية، عقبةً بمعنى ما أمام انتشار الإسلام، بدل أن يكون العكس هو المتوقع؟ إنّ ما استنتجه إيتون يعطي إشارات واضحة على أنّ المناطق الطَّرَفية التي شهدت أكبر درجة من الأسلمة العميقة كانت المعابر البرية والبحرية للوافدين المسلمين، وكانت أيضاً الأقلّ اندماجاً مع النظام الديني والاجتماعي السائد قبل مجيء الإسلام، لذلك كان انتقالها أيسر من الديانات القديمة ما قبل الهندوكية إلى الإسلام، وهو ما يردّنا إلى الموازنة بين العوائق الموضوعية والذاتية، فالبيئة الهندية كانت

[1]– ادّعى علاء الدين الخلجي أن قادته العسكريين منه كمنزلة الخلفاء الراشدين مع النبي صلى الله عليه وسلم، فهو قادر بهم على تنظيم الدعوة لدين جديد والتبشير به في أنحاء الأرض، لكنه انكفأ عن هذه الفكرة بعد اعتراض عمه القاضي علاء الملك. انظر: الساداتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم، ج1، مرجع سابق، ص154–155.

شديدة التعقيد، ولم يكن الدعاة والحُكّام عاملاً إيجابياً على الدوام في عملية التحوّل، بل كانوا في بعض الأحيان من العوامل السلبية.

وكانت الحصيلة المتراكمة قبيل الانسحاب البريطاني بعد احتلال مباشر دام قرناً من الزمن، سالبة إلى حدٍّ كبير بالنسبة للمسلمين الهنود الذين كانوا – ورغم دورهم الحضاري المشهود – مهدَّدين بخسارة هذا الموقع المتقدّم تاريخيّاً، ليكونوا منذ تلك اللحظة خاضعين حكماً لإرادة خصومهم الهنادكة في نظام ديمقراطي تعدّدي أكثري. وعلى هذا، يمكن فهم الاهتمام البالغ لدى مؤرخين ومفكرين وأكاديميين مسلمين في القرن العشرين، بمراجعة الأخطاء ورصد العثرات، حيث جاءت قراءتهم التاريخية ولا سيما لمسار الدعوة الإسلامية مختلفة نوعياً عن الدراسات التي تهتمّ عادة بأخبار الملوك وحروبهم، والسلالات التي أنشأوها، ومظاهر الحضارة العمرانية في أيامهم.

المطلب الأول: عوائق موضوعية وذاتية

باستقراء العوائق الموضوعية الرئيسية أمام دعوة الإسلام، يتضح ما يلي:

1- البعد الجغرافي عن حواضر الإسلام في المشرق العربي وصعوبة التواصل معها، فالتضاريس الجبلية تجعل الهند شبه معزولة عن بقية قارة آسيا، ولا سيما أنّ سلسلة جبال الهملايا تحيط بالهند شمالاً، ما يجعل الطريق منها وإليها منحصرة بممرّات برية محدّدة سلكها الغزاة على مرّ التاريخ، أو بالشواطئ البحرية التي كان يرتادها التجّار غالباً[1].

2- الطابع الاجتماعي المُغلَق والمتحلّق حول طبقة البراهمة، والهندوكية التي هي دين الغالبية لم تتمكّن من استيعاب الإسلام ودمجه في منظومتها الفضفاضة والمرنة، باعتباره ديناً توحيدياً صارماً لا يقبل المساومة، وواجه الإسلام بدوره تحديات معقّدة في محاولة كسر الاحتكار الديني والاجتماعي والتبشير بنظام اجتماعي أفضل، لا مكان فيه للتمييز العنصري أو الوظيفي.

---

[1]- رغم أن السند أول منطقة فتحها العرب المسلمون إلا أنها لم تتأثر كثيراً بحاضرتي الإسلام في دمشق ثم بغداد لبعدها عنها، ولعدم اهتمام الدول الإسلامية في المركز بالولايات الشرقية البعيدة، ثم إن تلك التأثيرات المحدودة تركّزت في المدن المعاقل التي تأسست بعد رحيل محمد بن القاسم الثقفي.

See: - Siddiqi, Muslim Culture in Pakistan and India, op. cit., p.299.

3- الموروث العَقَدي والأسطوري المتراكم عبر آلاف السنين حيث ظلّت المعتقدات النخبوية والشعبية على حدٍّ سواء حاضرةً في نفوس الناس يتناقلون حكاياتها جيلاً بعد آخر، وهي تمثّل الهوية الحضارية الهندية بتشابكاتها وتعقيداتها، وذلك رغم انقسام أفراد المجتمع وفق طبقات متمايزة، وانتشار مجموعة متنوعة من العقائد والأساطير عبر الزمن من دون وحدة بنيوية صارمة.

4- وأخيراً، إنّ المصلحة السياسية كما ستأتي الإشارة إليها لاحقاً ستدفع الحُكّام المسلمين إلى التقرّب من الهنادكة خاصة، وممالأتهم أحياناً بالضدّ من مصالح المسلمين أنفسهم، من أجل توطيد الحكم، والاستعانة بهم على خصومهم. وهذا ما أتاح للهندوكية تعزيز وضعها تدريجياً، وصولاً إلى إقامة دول وإمبراطوريات تنافس السلطنات الإسلامية في أجزاء عدة من الهند، وذلك قبل وصول المستعمر الأوروبي، وانفراد الإنكليز أخيراً بمقاليد الأمور.

أما عن العوامل الذاتية، فيستطرد مسعود الندوي في تشريحها معتبراً أنّ الهند ولا سيما الجزء الشمالي منها قد حُرمت أقدام العرب المجاهدين الأوّلين، واستولت عليها شعوب جفاة غلاظ حسب تعبيره، ما كانت تعرف من الإسلام إلا اسمه، ومعظم هؤلاء ما دانوا بالإسلام إلا في القرن الثالث أو الرابع الهجري، حينما ظهرت أَمَارات الانحطاط في العواصم الإسلامية الكبرى. كما استبدّت بأمرها أخلاط من أمم شتى لم يتغلغل الإيمان في قلوبهم بعد، فما كان يهمّهم من الغزو والقتال سوى توطيد دعائم حكمهم. ولو اعتنى الفاتحون من الترك والأفغان والمغول بدعوة الإسلام معشار ما اعتنوا به بحطام الدنيا – حسب الندوي –، لكان للإسلام شأن في بلاد البراهمة غير شأنه اليوم[1]، إذ كان اهتمام هؤلاء الحُكّام بالفنون والآداب أكثر من اهتمامهم بشؤون الإسلام والمسلمين، مثل بابر مؤسّس الدولة المغولية في الهند، والذي أحضر تحفاً مختارة من الرسوم التي استطاع جمعها من مكتبة أجداده من سلالة تيمورلنك[2].

إنّ الصحابة الذين جاؤوا إلى الهند في القرن الأول للهجرة، لم يتغلغلوا في أعماق البلاد منحصراً نفوذهم في السند وما جاورها من أقطار، فيما كان البحّارة العرب يمرّون بشواطئها الغربية ويتاجرون مع أهلها منذ ما قبل الإسلام، وانحصر نفوذهم في مليبار ونواحيها. وما حدث التوغل الإسلامي عميقاً إلا في عصر محمود الغزنوي (حكم ما بين 388–421هـ/997–1031م)، لكن الذين دخلوا الهند من الملوك والفاتحين من ممرّ

---

[1]– مسعود الندوي، تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند، دار العربية، بيروت، ص3-5.

[2]– الألوائي، الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية، مرجع سابق، ص313.

خيبر ما كانوا يعرفون من مزايا الإسلام إلا قليلاً، فلم يؤثّروا في عقائد البراهمة الراسخة، ولم يُحدثوا فيها تغييراً مدهشاً كما أحدث العرب في الشام وفلسطين والمغرب الأقصى[1]. وحتى محمود الغزنوي الذي كان أول من توغّل في الهند عن طريق الجبال الشمالية الغربية، اعتمد على الجنود المتطوّعين ممن دانوا بالإسلام حديثاً، ولم يعتنِ بتربيتهم وتدريبهم على المنهاج الذي يدعو إليه الإسلام، وفيهم من الهنادك والوثنيين عدد لا يستهان بهم. والذين جاؤوا من بعدهم فاتحين هم الغوريون الذين ما أسلموا إلا في القرن الرابع الهجري. أما المغول الذين كانت لهم صولة ومنعة في القرون الأخيرة، فكان عدادهم في الكفار إلى زمن علاء الدِّين الخلجي (حكم ما بين 695–716هـ/1295–1316م)، وبعض هؤلاء الفاتحين لم يفرّقوا في القتل وسفك دماء الأبرياء بين الهنود والمسلمين[2].

وعليه، لم يهتمّ الملوك والأمراء والحُكّام المسلمون بنشر الدعوة في كثيرٍ ولا قليل، إنما كان همّهم توطيد الملك وتنفيذ الحكم، ومنهم من كان ينفق الأموال الطائلة على الترف والبذخ. وإنّ ملوكاً من الذين دخلوا الهند فاتحين وحاكمين من المغول وغيرهم، لم يكن لهم علم صحيح وتامّ بمبادئ الدعوة، وما كانوا متشبّعين بروحها، لأنهم كانوا حديثي عهد بالإسلام، ولم تسمح لهم ظروف الفتح والحكم وإدارة شؤون الدولة أن يهتموا بتعاليم الدِّين. ثم إنّ الحكومات التي قامت في العهد الإسلامي كانت مَلَكية شخصية لا تستند إلى الشرع في نظام الحكم ولا في القوانين التي تحكم بها، بل إنّ بعض هؤلاء اضطهد الدعاة المصلحين كما حدث في عهد السلطان جلال الدِّين أكبر وابنه جهانكير (حكم ما بين 1014–1037هـ/1605–1627م)[3].

وبالإجمال، فإنّ الملوك الذين نشروا ظلّ سلطانهم على الهند زهاء ثمانية قرون، لم يخدموا الدعوة، كما يؤكّد الندوي، ولم تهتمّ الحكومات بتعليم الذين أسلموا من سكان البلاد من تلقاء أنفسهم أو بجهود الصوفية والوعّاظ، فكانت النتيجة أنّ الآلاف المؤلفة الذين أسلموا ما انفكّوا عاكفين على شعائرهم الدينية

---

[1]– مسعود الندوي، تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند، مرجع سابق، ص4.

[2]– المرجع نفسه، ص6.

[3]– الألوائي، الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية، مرجع سابق، ص312.

القديمة[1]. وبينما كان للمنهاج التعليمي دور كبير في إعداد طبقة خاصة تشغل وظائف مهمة في دواوين الحكومة، وتكون لهم عوناً في تسيير دفة الأمور بسهولة وانتظام، أدّى هذا المنهاج نفسه إلى بقاء الآلاف المؤلّفة من المسلمين الجدد على عقائدهم وعاداتهم الممتزجة بالوثنية[2].

ويستثني الندوي حالات قليلة من الحُكّام الذين عملوا جزئياً على تطبيق الإسلام ونشر الدعوة، ومن بينهم محمد تغلق (حكم ما بين 725-752هـ/1325-1351م)[3]، وابن عمه فيروز تغلق (حكم ما بين 752-790هـ/1351-1388م)[4] واسكندر اللودي (حكم ما بين 894-923هـ و1488-1517م)[5]، لكن يؤخَذ حتى على هؤلاء جهلُهم بقوانين الإسلام الحربية أو عدم معرفتهم بتعاليم الدِّين الحقيقية، "فربما كانوا يتعاطَوْن أعمالاً ويرتكبون أشياء لم يسمح بها الشرع"، على أنّ الندوي يجد لهم أيضاً بعض العذر في عدم استمساكهم بأحكام الشريعة في كل نازلة وطارئة، لأنّ تعاليم الإسلام قبل القرن العاشر الهجري لم تكن قد تعمّمت في الهند[6]. وبوفاة

---

[1]- تقول ألطاف فاطمة إن الانتشار السريع للإسلام في شبه القارة الهندية على يد المتصوّفة كان أكبر من قدرة الشيوخ ومريديهم على تثقيف المسلمين الجدد، فنشأ عدد كبير من أشباه المتعلّمين الذين حافظوا على كثير من معتقداتهم وممارساتهم القديمة.

See: - Altaf Fatima, The Role of Popular Muslim Movements in the Indian Freedom Struggle, The American Journal of Islamic Social Sciences 25:2, p.142.

[2]- مسعود الندوي، تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند، مرجع سابق، ص8 و10.

[3]- أورد ابن بطوطة جانباً من غرائب الملك وتناقضاته، فقد كان محمد تغلق أحبّ الناس في إسداء العطايا وإراقة الدماء، فلا يخلو بابه من فقير يغنى أو من حيّ يُقتل، وقد شهرت في الناس حكاياته في الكرم والشجاعة، وحكاياته في الفتك والبطش بذوي الجنايات، وهو أشد الناس مع ذلك تواضعاً وأكثرهم إظهاراً للعدل والحق، وشعائر الدين عنده محفوظة، وله اشتداد في أمر الصلاة والعقوبة على تركها. انظر: ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ج2، المطبعة الخيرية، ط1، 1322هـ ص41.

[4]- عُرف فيروز تغلق بميله إلى المسالمة وبُعده عن سفك الدماء وأدى ذلك إلى خسارة مساحات واسعة من مملكته، وكان مهتماً بمخالطة العلماء والمتصوفة حتى قيل إنه رفض الملك أولاً، وكان يفضّل الاعتكاف في مكة المكرمة طيلة حياته. أبطل العقوبات والعادات التي كان يمارسها الهنادكة ومنها حرق الزوجة الأرمل غير ذات الولد مع زوجها الميت، كما أقام عشرات المعاهد التي تدرّس العلوم الشرعية، انظر: تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم، ج2، مكتبة الآداب، القاهرة، 1959، ص182-187.

[5]- كان اسكندر اللودي أقدر حاكم عرفته دهلي (دلهي) من بين الحُكّام اللوديين الأفغان. كان شغوفاً بالمعرفة وتُرجمت له عدة كتب في الطب عن السنسكريتية، وأدى اهتمامه البالغ بنشر الإسلام إلى هدمه بعض معابد الهندوك وإقامة المساجد مكانها، أو قتل الممتنعين عن اعتناق الإسلام من الهنادكة. انظر: المرجع نفسه، ص244-245.

[6]- مسعود الندوي، تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند، مرجع سابق، ص46 و51.

فيروز تغلق انفرط عقد الدولة الإسلامية في الهند بولاياتها الثلاث والعشرين، فأصبحت الفرصة سانحة للمغول عام 799هـ/1396م حيث فتح تيمورلنك دهلي (دلهي) عام 801هـ/1399م[1].

وإنّ السلطان أورنكزيب من السلالة التيمورية المغولية كان مَثَلاً حسناً لملك مسلم كما يرى مسعود الندوي، ورث المملكة الأرستقراطية عن آبائه، وأحبّ أن يبقى متقيّداً بقيودها محافظاً على خصائصها، وفي الوقت نفسه تمنّى من صميم فؤاده أن يبقى مسلماً صادقاً، كأنه أراد أن يجمع بين نقيضين من حيث يشعر أو لا، فيما يربط الندوي بين الإسلام وحُكّامه صعوداً وهبوطاً، "فإذا اعتلى الحكم رجل صالح مثل فيروز تغلق أو أورنكزيب تجلّت الثقافة الإسلامية بأجلى مظاهرها، وإن امتلك ناصية الأمر رجل لا يأبه لأوامر الشرع مثل علاء الدِّين الخلجي انتكست راية الإسلام، وإن استبدّ طاغية – مثل جلال الدِّين أكبر – اتخذ دين الله هُزُواً وضاقت على المسلمين الأرض"[2].

لقد اشتهر أورنكزيب منذ شبابه بتمسكه الشديد بتعاليم السنة حتى خاض حرب الوراثة ضد أخيه دار شكوه على هذا الأساس وأورده حتفه على ما أفتى به علماؤه، لذا أبطل الاحتفال بعيد النيروز، وحرص على صبغ دولته بالصبغة الإسلامية، فتشدّد في تحريم الخمر والميسر تحريماً تاماً، وأمر بتعمير المساجد وترميم الخَرِب منها، ومدّها بطائفة مختارة من الأئمة والوعّاظ والمدرّسين، ثم أرسل المحتسبين من بعد ذلك ليراقبوا سلوك الناس ومدى تمسّكهم بالشرع. وأبعد الهنادكة عن المناصب الكبرى للدولة، وقلّل من عددهم في الدواوين إلى النصف. وأمر بغلق كثير من مدارسهم، ومنعهم من إقامة معابد جديدة، وبنى مساجد على أنقاض معابد هندوكية مشهورة[3]، فكانت أعماله مناقضة تماماً للإجراءات والسياسات التي اتخذها سلفه أكبر، دون أن يتمكّن من إحداث التغيير المنشود. وعلى حسب تعبير أبي الأعلى المودودي فإنّ أورنكزيب عالم كبير فشل كما فشل فيروز تغلق من قبله، لأنّ التغيير في نظام الحكم يتطلّب أولًا تغيير الحياة الاجتماعية[4].

---

[1]– عبد المنعم النمر، تاريخ الإسلام في الهند، دار العهد الجديد للطباعة، القاهرة، ط1، 1959، ص140-141.

[2]– مسعود الندوي، تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند، مرجع سابق، ص125-126.

[3]– الساداتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم، ج2، مرجع سابق، ص214-216.

[4]– أبو الأعلى المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط3، 1988، ص31.

المطلب الثاني: عهد جلال الدِّين محمد "أكبر"

يُجمِع المؤرخون على أنّ السلطان المغولي جلال الدِّين محمد أكبر، من أعظم حُكّام شبه القارة الهندية منذ الإمبراطور أشوكا حامي البوذية وناشرها في البلاد. وقد مرّ عهده بثلاثة أدوار سياسية وعسكرية مختلفة، فمن الناحية السياسية، كان زمام الحكم في البداية بيد نائبه بيرم خان الذي كان معاون أبيه همايون (حكم ما بين 937-963هـ/1530-1556م) في منفاه بإيران، فأكبر كان صغير السنّ حين ورث الحكم، وفي المرحلة الثانية، وبعد أن بلغ أشدّه أفلحت نساء أكبر في إبعاد بيرم خان عن الواجهة، وفي المرحلة الثالثة وهي الأطول (969-1013هـ/1561-1604م) انفرد فيها أكبر بالأمر كله. ومن الناحية العسكرية، اتسمت الفترة الأولى (965-983هـ/1558-1576م) ببسط سلطته على كامل الهند، وفي الفترة الثانية (988-1004هـ/1580-1596م) تمكّن من إغلاق الحدود الشمالية الغربية التي كانت بوّابة الغزاة من أفغانستان إلى سهول السند، وفي الفترة الثالثة (1006-1009هـ/1558-1601م) توغّل في الدّكن وضمّ معظم مناطقها[1].

أما موقف أكبر إزاء الإسلام فقد تبدّل من طور إلى آخر مختلف تماماً، ففي الطور الأول، كان أكبر يُظهر التزامه بفرائض الدِّين واحترامه للشعائر، لكنه في الطور الثاني طلع على الناس بدين جديد[2]. فقد أسّس قصراً في عاصمته فتحبور سمّاه "عبادت خانه"، ودعا إليه العلماء من كل طائفة من السنة والشيعة والبراهمة واليهود والنصارى والمجوس، وتولى أصحابُه إدارةَ المناظرات، كالشيخ أبي الفضل بن المبارك الناكوري (ت 1011هـ/1602م)، والحكيم أبي الفتح بن عبد الرزاق الكيلاني (ت 997هـ/1588م) والشيخ محمد اليزدي (ت 998هـ/1589م). وتدرّج أكبر في النظر والاجتهاد وتقليب الرأي في مختلف العقائد، وترقّى من الفروع إلى الأصول، وقال بخلق القرآن، واستحالة الوحي، والتشكيك في النبوات، وإنكار الحشر والنشر وسائر المغيّبات، ونفي المعجزات[3]. أما العوامل والمؤثرات التي أدّت بأعظم حاكم مغولي في الهند إلى الانتكاس ليكون راعياً للهندوكية والأفكار الخارجة على الإسلام بدل العكس، فقد أوردها الباحثون كما يلي:

---

[1]- الساداتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم، ج2، مرجع سابق، ص94-96.

[2]- محمد كبير شودري، فرق الهند المنتسبة للإسلام في القرن العاشر الهجري وآثارها في العقيدة دراسةً ونقداً، أطروحة دكتوراه في العقيدة، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، مكة المكرمة، 1420هـ، ص400.

[3]- عبد الحي الحسيني، الثقافة الإسلامية في الهند (معارف العوارف في أنواع العلوم والمعارف)، مراجعة أبي الحسن الندوي، مجمع اللغة العربية بدمشق، ط2، 1983، ص225.

1- علماء البلاط: الذين كانوا يتسارعون إلى طلب رضا الملك وتبرير أفعاله وأفكاره، بينما يتنافسون فيما بينهم ويتراشقون بالطعن والتفسيق والتكفير. فصدر الصدور الشيخ عبد النبي الكنكوهي (ت 991هـ/1583م)، كان راعياً للفساد والرشوة، بين الموظفين ورجال الدين، وكان ثاني العلماء رتبة في ذلك العصر مخدوم الملك الملا عبد الله السلطانبوري (ت 990هـ/1582م)، يفتي لصاحب النفوذ بحسب الحاجة، وكان معروفاً بهوسه في جمع المال وتخزين الذهب والفضة، ودارت بينه وبين الكنكوهي جولات من الاتهامات والشتائم، فكان العلماء عامة منشغلين بمصالحهم الخاصة عما يدور حولهم[1].

2- التنافس السني الشيعي: ورث الملك أكبر النفوذ الشيعي في بلاطه عن والده همايون الذي كان لاجئاً لدى الشاه الصفوي طهماسب (حكم ما بين 919-984هـ/1513-1576م)، حيث ساعده في استعادة ملكه في الهند مقابل السماح بنشر المذهب الشيعي فيها، وضمّت مجالس أكبر لا سيما في "عبادت خانه" رجال الدِّين الآتين من إيران والذين شاركوا في المناظرات مع علماء السنة أتباع المذهب الحنفي، وهذا ما أسهم لاحقاً في تطلّع الملك إلى الأديان القديمة والوافدة الأخرى[2]

3- التأثير الهندوكي: فتح الملك أكبر بلاطه للهنادكة حيث بلغ كثير منهم أعلى المراتب في الوزارة والقيادة والشؤون المالية، كما كان لزوجاته الهندوكيات أثر بالغ عليه، إذ ترك لهنّ حرية التعبّد في القصر الملكي مع نصب التماثيل وإقامة الاحتفالات الدينية، ثم كان شغوفاً بالاطلاع على التراث الهندوكي الديني والتاريخي، فصدرت ترجمات عدة من السنسكريتية إلى الفارسية بطلبٍ منه، ووضعها في المكتبة الملكية، وكان حضور بارز للبراهمة ذوي الثقافة العالية في مناظرات "عبادت خانه"[3].

4- التأثير المسيحي: في عام 1573م، حدث أول لقاء بين أكبر ووفد مسيحي مرسل من الحاكم البرتغالي في غوا (Goa)، وفيه طلب أكبر من البرتغاليين إرسال بعثة من الرهبان، فكان له ذلك. أهدته البعثة نسخة من الإنجيل، وهو أرسل ابنه مراد إليهم من أجل تثقيفه. وجاءت بعثتان أخريان عامي 1590 و1595م، وكان ذلك زمن احتدام المناظرات بين المسلمين والمسيحيين في مجلس الملك. وكان هدف

---

[1] - شودري، فرق الهند المنتسبة للإسلام في القرن العاشر الهجري وآثارها في العقيدة دراسةً ونقداً، مرجع سابق، ص402-405.

[2] - المرجع نفسه، ص405-408.

[3] - المرجع نفسه، ص408-410.

تلك البعثات هو تنصير أكبر[1] لذلك ترجموا الإنجيل إلى الفارسية، وبالمقابل، سمح الملك للبعثات التبشيرية بإقامة المدارس في لاهور وأكره وكامباي، وقد انتشرت المسيحية لدى كثير من سكان كامباي في أيامه، وهو كان يذهب إلى كنائسهم ويجثو على ركبتيه[2].

5- التأثير الزرداتشي: تعرّف أكبر على الدعاة الزرادتشيين قبل إنشاء "عبادت خانه" وتوجيه الدعوة لهم للمشاركة في المناظرات، وذلك أثناء وجوده في كجرات عام 1573م حيث سمع من الداعية المشهور دَسْتُور مهرجي رانا، خلاصة الدِّين الزرادتشي، من دون ترجمان بسبب المعرفة المشتركة باللغة الفارسية. وفي عام 1587م حضر مهرجي رانا مجلس أكبر، فكان لذلك أثر واضح في الملك الذي أمر بأن تظلّ النار موقدة في القصر، كما جيء بالنار المقدسة من إيران، وبات أكبر يعتقد بأنّ للشمس ميزة خاصة في تطهير الناس، وألغى التقويم الهجري ووضع مكانه التقويم الإيراني القديم، وأحيا الاحتفال بعيد النيروز في القصر الملكي[3].

6- مرسوم العصمة أو محضر الاجتهاد: وهو الوثيقة التي وضعها الملا مبارك بن خضر الناكوري، ووقّع عليها كبار علماء الدولة، ومُنح الملك بموجبها صلاحيات تشريعية غير محدودة، فأضحى المرجعية النهائية في أمور الدِّين، وصاحب مكانة أعلى كسلطان عادل من الأئمة المجتهدين، مع حق الترجيح والاختيار في المسائل التي اختلف فيها المجتهدون. ومما جاء في المرسوم، أنّ السلطان العادل أرفع درجة عند الله من العالم المجتهد، وأنّ سلطان الإسلام، أمير المؤمنين، ظلّ الله على الأرض، الملك الغازي، أبا الفتح جلال الدِّين محمد أكبر، أعدل الملوك وأعقلهم وأعلمهم. فإذا أمر الملك بأمر لا يعارض النص، وفيه ترفيه عن الأمة، وجب العمل بمقتضاه على كل واحد، والذي يخالف عن أمره من رعيته يستحق العذاب في الآخرة، والخسران في الدِّين والدنيا جميعاً. وبهذا المرسوم، انطلق أكبر أكثر من ذي قبل للتحرّر من ضوابط الإسلام، متأثراً بالبيئة الهندوكية،

---

[1]- حاولت البعثات البرتغالية إقناع الملك أكبر بالتحوّل إلى المسيحية بعدما رأت منه قبولاً لبعض مبادئها، وكانت تطمح لتكون المسيحية هي الدين الرسمي للهند، إلا أن أكبر الذي عمل على تجاوز الإسلام واحتواء البرهمية وطرح دين جديد توفيقي بين الأديان السائدة لم يكن بوارد اعتناق المسيحية وجعلها دين البلاد.

See: - Richard Von Gabre, Akbar Emperor of India, Translated by Lydia G. Robinson, The Open Court Publishing Company, Chicago, 1906, p.32-35.

[2]- شودري، فرق الهند المنتسبة للإسلام في القرن العاشر الهجري وآثارها في العقيدة دراسةً ونقداً، مرجع سابق، ص411-413.

[3]- المرجع نفسه، ص415.

وبتعاليم الأديان والمِلَل الأخرى، وكان يملك سلطة قوية ودولة جبارة، ولا يتخطى عمره الثامنة والثلاثين عاماً[1].

7- تأثير الفرقة النقطوية: أسّس هذه الفرقة محمود بسيخواني (ت 832هـ/1428م) وتتلخّص عقيدتها بانتهاء صلاحية الشريعة الإسلامية بعد مرور ألف سنة على ظهورها، وأنه لا بد من شريعة جديدة. ودخلت هذه العقيدة إلى الهند عبر الدعاة النقطويين الآتين من إيران، وتوجهوا إلى الهند في أيام الشيخ أبي الفضل العقل المدبّر للمذهب الأكبري، وكان من المتشبّعين بالفكر النقطوي، فأقنع أكبر أنه لا بد من شرع جديد ومشرّع جديد في بداية الألف الثاني، وأن ليس في العالم لهذا المنصب سوى الملك أكبر. وبعد نضج الفكرة لدى الملك، بدأ يعمل على ترسيخها ونشرها، وأقدم على تأليف كتاب جديد في التاريخ يكون ناسخاً للتاريخ الهجري، وحاوياً لأحوال جميع الملوك والسلاطين، سمّاه التاريخ الألفي، وأسند تأليفه إلى لجنة مكوّنة من سبعة علماء. وكان حجر الأساس فيه محاولة إزالة الخلاف بين المسلمين والهندوك بصفة خاصة، وبين الإسلام والديانات الأخرى وصولاً إلى ما يهدف إليه من وحدة الأديان[2].

أما المبادئ الأساسية للدين الإلهي الجديد الذي دعا إليه الملك أكبر فيمكن إيجازها فيما يلي:

1- وحدة الوجود: وتعني أنّ الوجود يشتمل على حقيقة واحدة، وهي أنّ الله هو العالَم والعالَم هو الله. ومنشأ هذه العقيدة هو الفلسفة الإغريقية وأديان الهند الأولى، ثم انتقلت إلى غلاة الصوفية الذين حملوها معهم إلى الهند، واشتهروا بها في القرن العاشر الهجري، ثم تبنّاها أكبر[3].

2- وحدة الأديان: وهي مبنية على وحدة الوجود ومرتبطة بها ارتباطاً محكماً، فلما كان الوجود واحداً وهو الوجود الحق، وكانت مظاهر العالم تجلّيات الحق، كان في كل مظهر من مظاهر العالم نسبة معينة من الألوهية. وكان أكبر يرى أنّ الهند تجمع أدياناً مختلفة وتضمّ أجناساً مختلفة، فأراد أن يجعل الدِّين واحداً على أساس وحدة الوجود وتحت شعار "صلح كل" أي المصالحة مع الجميع. ولذا، حذف الشقّ الثاني من كلمة التوحيد ووضع مكانه عبارة تمجّده، أي لا إله إلا الله أكبر خليفة الله[4].

---

[1]- شودري، فرق الهند المنتسبة للإسلام في القرن العاشر الهجري وآثارها في العقيدة دراسةً ونقداً، مرجع سابق، ص416-420.

[2]- المرجع نفسه، ص414-416.

[3]- المرجع نفسه، ص421.

[4]- المرجع نفسه، ص425-426.

3- إسقاط فرائض الإسلام: ومن ضمنها فرض الحظر على أداء الصلوات في القصر الملكي، وإصدار الأمر بهدم بعض المساجد وتحويلها إلى معابد هندوكية، وحظر صيام رمضان، وإصدار مرسوم ملكي عام 989هـ/1581م بمنع الزكاة، ومنع أداء الحج، وفي عام 1004هـ/1595م كان يعاقب بشدة من يجترئ على ذكره[1].

4- ممارسة التقاليد الهندوكية: فكان أكبر يشارك في أعياد الهندوك ومواسمهم، وأقام على أمه المتوفاة حميدة بانو مأتماً على الطريقة الهندوكية، ولما زوّج ابنه سليم الذي تولى الحكم بعد وفاته، ابنة أحد كبار زعماء الهندوك، أقام الاحتفال على الطريقة الهندوكية أيضاً[2].

5- تقديس الخنازير والأبقار: فقد أقنعه الهندوك بأنّ الخنزير حيوان مقدّس لأنّ الإله استنسخ في جسده مرة، وأنّ النظر إليه عبادة وسبب السعادة، ففتح بيتاً للخنازير تحت قصره لينظر إليها كل صباح. واعتاد أيضاً النظر إلى البقرة كل صباح أربعاء وفي المناسبات الدينية، حتى بدأ يقدّس روثها كما يفعل الهندوك، وأصدر مرسوماً يمنع ذبحها، وفي مرحلة لاحقة، حظر أكل لحوم الثيران والشياه والخيول والجمال[3].

6- تبديل الأحكام والعادات: حيث أباح للمسلمين الجدد الارتداد إلى أديانهم القديمة بحجة أنهم أسلموا مكرَهين، ومنع المسلمين من تزوّج بنات العم والعمة وبنات الخال والخالة، ومنع من ختان الأولاد. كما أباح القمار وجعل له مجلساً في القصر الملكي، وأباح البغاء ونظّمه، وعطّل أعياد المسلمين فانقطع الاحتفال بها في عهده، وألغى التقويم الهجري وأقام مكانه التقويم الألفي والذي يبدأ منذ توليه العرش، ومنع اللغة العربية وأمر بتطهير اللغة الفارسية من المفردات العربية[4].

المطلب الثالث: مواقف العلماء

ومن أبرز علماء العصر الذين ساندوا الملك أكبر في توجهاته المناقضة للإسلام، الشيخ مبارك الناكوري وابناه فيضي وأبو الفضل. عاش مبارك (911-1002هـ/-1505-1593م) في أكره (Agra) حياة زهد وتقشف، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. لكنه في مراحل لاحقة اشتهر بانتمائه إلى الفرقة المهدوية[5]. وفي المرحلة الأولى من حياة الملك أكبر حين كان يعتقد بمشايخ الصوفية كان مبارك ينسب نفسه إلى الطريقة النقشبندية، ولما لاحظ ارتياد

---

[1]- شودري، فرق الهند المنتسبة للإسلام في القرن العاشر الهجري وآثارها في العقيدة دراسةً ونقداً، مرجع سابق، ص428.

[2]- المرجع نفسه، ص429.

[3]- المرجع نفسه، ص429 و431.

[4]- المرجع نفسه، ص429-430.

[5]- نشأت الفرقة المهدوية في شبه القارة الهندية في القرن العاشر الهجري ثم انتشرت في أرجائها، وهي من أنشط الحركات المنتسبة إلى الإسلام وأقواها وأكثرها أثراً في حياة مسلمي الهند، وتُنسب إلى السيد محمد بن عبد الله الجونبوري (ت 910هـ/1504م الذي ادعى المهدية، المرجع نفسه، ص201.

علماء الشيعة الإيرانيين لمجالس أكبر أقام الصّلات معهم وأصبح قريباً منهم فكريّاً. درس المذاهب الأربعة واطّلع على الخلاف فيما بينها ثم ابتعد عنها، واقترب بعد ذلك من المدرسة العقلية ومن فلاسفة شيراز. اشتغل بتفسير القرآن، وصنّف تفسيراً من أربع مجلدات سمّاه "منبع نفائس العيون"[1].

والثاني هو أبو الفيض فيضي (954-1004هـ/1547-1595م)، الابن الأكبر للشيخ مبارك، أخذ العلم عن والده، وكان حادّ الذكاء. برع في جميع العلوم، وخاصة الأدب العربي والطب. ولما اشتُهر، طلبه الملك أكبر إلى مجلسه. انتشرت أفكاره وآراؤه الإلحادية، مع دور مهم في توجيه الملك حيث كان يحلّ المحرّمات الشرعية ويحرّم الفرائض والمباحات، وكان غاية في العناد والعداوة لأهل الإسلام والطعن في أصول الدِّين والحطّ من الصحابة وتابعيهم[2].

أما الثالث فهو أبو الفضل (958-1011هـ/1551-1602م)، وهو الابن الثاني للشيخ مبارك، ومن أعلم وزراء الدولة التيمورية. تعلّم على يدي أبيه وفرغ من تحصيل العلوم المتداولة في عصره، في الخامسة عشرة من عمره، ثم أقبل على العلوم الحِكَمية والفنون الأخرى. وكان خارق الذكاء وحادّ المزاج ومفوّهاً في الخطابة. قدم إلى مجلس الملك لأول مرة عام 981هـ/1573م بمدينة أكره وأهدى إليه تفسيره لآية الكرسي. تدرّج في قربه من أكبر حتى فاز بمنصب الوزارة. وكان لأبي الفضل الدور الأهم من دوري أبيه وأخيه في توجيه أكبر حين قام بتبرير اتجاهاته المناقضة للإسلام من الناحية العلمية والعقلية. وكان متحرّراً في آرائه، وهو أهم من شجّعه على إنشاء دينه الجديد[3]، ويُنسب إليه أيضاً أنه من وضع الوثيقة التي تجعل من السلطان أكبر المجتهد الوحيد، وأنّ من مضامينها الاعتراف بكل المعتقدات والتسامح معها ونبذ كل المخالفين لإرادته، كما

---

[1]- شودري، فرق الهند المنتسبة للإسلام في القرن العاشر الهجري، مرجع سابق، ص436-438، وانظر أيضاً: عبد الحي بن فخر الدين الحسيني، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، مرجع سابق، ج5، ص608.

[2]- شودري، فرق الهند المنتسبة للإسلام في القرن العاشر الهجري، مرجع سابق ص439، والحسيني، نزهة الخواطر، مرجع سابق، ص472-473.

[3]- شودري، فرق الهند المنتسبة للإسلام في القرن العاشر الهجري، مرجع سابق، ص442.

يذكر ماليسون (Malleson)[1]. ومن أشهر مصنّفاته "أكبر نامه" والتي ذكر فيه أخبار ملوك الهند من تيمور إلى الملك جلال الدِّين أكبر، وانتهى قتلاً بأمر من جهانكير بن أكبر[2].

وظهر بالمقابل علماء آخرون من خارج بلاط القصر ممن تصدّوا بقوة لهذا الاتجاه المدمّر للوجود الإسلامي في الهند، ومن أبرزهم السيد أحمد بن عبد الأحد الفاروقي السرهندي الذي يلقب بمجدّد الألف الثاني للهجرة (971-1034هـ/1563-1624م)، والذي كان معاصراً للملك أكبر وحاشيته من العلماء، حيث كان له دور أساسي في الثورة المضادة على إرث الملك أكبر، حتى قيل إنه أعاد الإسلام إلى الهند، واستعاد الاهتمام بدراسة القرآن والسنة بعد إهمال طويل، وطهّر التصوّف من العناصر الغريبة عنه، وميّز بوضوح بين الولاية والنبوة، ونقض مبدأ وحدة الوجود الذي انتشر بين الطرق الصوفية الهندية، بل اتصل بخلفاء أكبر وكان له الأثر النسبي عليهم رجوعاً إلى ما قبل عهد أكبر[3]. أما الشيخ عبد الحق الدهلوي (958-1052هـ/1551-1642م) فهو أول من نشر علم الحديث في الهند تصنيفاً وتدريساً، وكان هذا العلم قد أُهمل لقرون قبل أن يحظى بدفع قوي من الشيخ الدهلوي الذي كانت له كتابات أخرى متنوّعة، ومنها الرسالة النورية السلطانية في بيان قواعد السلطنة وأحكامها وأركانها وأسبابها وآلاتها وقد صنّفها للسلطان جهانكير، وسيكون الأول من سلسلة علماء ذوي تأثير غير مباشر على السلاطين وأصحاب النفوذ، حيث كانت له اتصالات مع النخبة المثقفة في حاشية أكبر[4]. وكان من ذلك أن غيّر جهانكير قليلاً في أواخر سنيّ حكمه، وأعفا المسلمين من كثير من القيود في ممارسة العبادة ونشر الدعوة. ثم خلفه من بعده نجله ولي عهده الأمير خرم الذي تلقّب بشاه جهان (حكم ما بين 1037-1068هـ/1627-1666م) وهو الذي بايع السرهندي على اجتناب المحظورات خلال ولاية العهد، فحصل المسلمون في عهده على حريات إضافية عما حصلوا عليه من سلفه، وتخفّفت الألبسة وطُرُق المعيشة من الصبغة الهندوكية، لكن شاه جهان لم يتمكن من الخلاص

---

[1]- ينقل ماليسون عن كتاب أبي الفضل "أكبر نامه" ما يُفهم منه أنه من وضع الوثيقة، وأن أباه مبارك وقّع عليها مع سائر العلماء فيما يبدو أنه مرسوم العصمة نفسه، مع زيادة في توضيح أبعاده.

See: - G. B. Malleson, Akbar and the rise of the mughal empire, Clarendon Press, Oxford, 1896, p.156-158.

[2]- الحسيني، نزهة الخواطر، مرجع سابق، ص471-472.

[3]- Burhan Ahmad Faruqi, Mujaddid's conception of Tawhid, Kashmiri Bazar, Lahor, 1940, 25-30.

[4]- Ahmad, The Role of Ulema in Indo-Muslim History, op. cit., p.8.

نهائيّاً من إرث أكبر، فاستكمل المهمة أورنكزيب عالم كير، بعدما أزاح أخاه الأكبر دار شكوه الذي كان يريد العودة إلى تعاليم أكبر[1].

لقد ظهرت دعوة السرهندي في زمن جهانكير ابن الملك أكبر، وتعرّض للسجن بسبب رفضه السجود أمام الملك بل اكتفى بتحية الإسلام. لكنه تابع نشاطه كداعية داخل السجن، فبلغ الأمر جهانكير فأخرجه من السجن وعفا عنه ودعاه إلى مقر حكمه فاستقبله بالترحاب. وطلب السرهندي من الملك إصدار أمر بتحريم السجود للملك والإذن بذبح البقرة وتعيين القضاة والمحتسبين في كل بلدة وإعادة بناء المساجد المنهدمة وإلغاء القوانين غير الشرعية، فنفذ الأمر الملكي[2]، وكان ذلك بداية العودة إلى الإسلام وفصلاً جديداً من دور العلماء الدعاة الذي سيبرز أكثر فأكثر في سنوات الضعف والتفكك.

وقد رأى السرهندي أنّ أدواء المسلمين ثلاثة أقسام: المملكة المسلمة الغاشمة وعلماء السوء والمتصوّفة المنحرفة عقائدهم، وعليه، فقد وجّه اهتمامه إلى هذه النواحي فكتب إلى أمراء المملكة وأعيانها يرشدهم، أما علماء السوء فسعى لدفع اعتدائهم بانتقادهم وكشف مثالبهم، والدعوة إلى الكتاب والسنة والاعتصام بما جرى عليه الصحابة والتابعون لهم ومن جاء من بعدهم من الأئمة الأربعة والسلف الصالح، كما أدرك أنّ كل ما يأتي به علماء السوء من منكرات وقبائح، إنما يأتون به عن طريق البدعة الحسنة، فأعلن تصدّيه لهذه الفئة[3]. وانتقد السرهندي المتصوّفة المتفلسفين الذين هجروا الكتاب والسنة، واتبعوا ما شاؤوا. وندّد بالذين آثروا أقوال مشايخهم على كتاب الله وسنة نبيه، وكان بنفسه من رجال الطريقة المعدودين، إذ كان في بدء عهده قد مارس فنون الرياضة والأشغال الشاقة التي يمارسها الصوفية لتزكية نفوسهم[4]، لكن شاعت في أهل الطرق الصوفية المنتشرة في الهند فلسفات يونانية ومؤثرات هندوكية، امتزج بعضها ببعض،

---

[1]- مسعود الندوي، تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند، مرجع سابق، ص119.

[2]- المرجع نفسه، ص102-103.

[3]- المرجع نفسه، ص104-109.

[4]- المرجع نفسه، ص111-112.

فكان الفصل التعسفي بين الظاهر والباطن وبين الحقيقة والشريعة، وبحيث كان أهل الباطن لا يراعون أحكام الظاهر أو الشرع وكأنه منسوخ فعلاً[1].

[1]- المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، دار الفكر الحديث، لبنان، ط2، 1967، ص96-98.

الباب الأول

الاحتلال البريطاني للهند واتجاهات الثورة والتجديد

إنّ الحروب الأخيرة التي قام بها السلطان المغولي أورنكزيب لتوحيد الهند تحت سلطة الإسلام السنّي بشنّه الحروب على الإمارات الشيعية في الجنوب وملاحقة قوات المراتها الهندوك في المنطقة الجنوبية الصعبة التضاريس، لم تؤدّ سوى إلى استنزاف موارد الدولة البشرية والمالية رغم تحقيقه الانتصارات العسكرية المتتالية. ومع الاختلالات التي عاشتها الأسرة التيمورية بسبب التنازع الدائم على الحكم وحروب الوراثة كلما مات سلطان، وبسبب السياسات الانعزالية التي اتخذها جلال الدِّين محمد أكبر وخلفاؤه إزاء الشعوب الإسلامية خارج الهند والتي مثّلت الخزّان البشري الذي لا ينضب، دبّ الضعف في أوصال الإمبراطورية التي شاخت بسرعة فكان الفراغ الهائل بعد وفاة أورنكزيب هو الذي سمح لبريطانيا بالتحوّل بسرعة من الاحتكار التجاري إلى الهيمنة العسكرية والسياسية، وهي الظروف التي أدّت بمجموعها إلى نشوء وضع جديد غير مسبوق، أصبح فيه المسلمون أقلية محكومة بعدما كانوا طبقة حاكمة، حيث سيشهد القرنان التاسع عشر والعشرون حراكاً إسلاميّاً مضاداً، سياسيّاً وعسكريّاً ودَعَويّاً وعلميّاً، بما يهدف إلى استعادة المبادرة أو على الأقل حفظ الهوية، عبر تلمّس سُبُل النهوض، فكان العلماء والدعاة هم طليعة هذا الحراك، وعلى رأس الثورات المسلّحة وحركات التجديد، حيث سيُلهم الاتجاه الإصلاحي التجديدي لشاه ولي الله الدهلوي في القرن الثامن عشر الميلادي مختلف التيارات الدينية والسياسية وحتى النصف الأول من القرن العشرين والذي شهد قيام دولة باكستان، وذلك رغم الاختلافات البيّنة بين التيارات القومية الإسلامية أو العلمانية وكذلك بين الاتجاه القومي عامة وبين الاتجاه الإسلامي الحركي الذي يمثّله أبو الأعلى المودودي، وقد تلمّست تلك التيارات الطريقة الأمثل من وجهة نظرها لصيانة الشخصية الإسلامية الهندية سواء بالاتصال مع الغالبية الهندوكية والتعاون معها، أو الانفصال عنها ومفارقتها في دولة مستقلة.

الفصل الأول

سقوط حكم المغول واحتلال بريطانيا للهند

تمثّل الفترة الزمنية التي بسط فيها السلطان جلال الدِّين محمد أكبر سيطرته على أنحاء شبه القارة الهندية محطة فاصلة في تاريخ المسلمين في تلك الأصقاع، فذروة القوة المغولية سياسيّاً وعسكريّاً واقتصاديّاً وحضاريّاً كانت هي نفسها بؤرة الانتكاس دينيّاً واجتماعيّاً، من وجهة نظر إسلامية، في حين رأى بعض مؤرّخي تلك الفترة أنّ السياسات التسامحية لأكبر تجاه غير المسلمين، كانت وراء تماسك الدولة ووصولها إلى هذه الدرجة من العظمة التي لم تصل إليها من قبلُ أيُّ دولة إسلامية في الهند، وأنّ آخر الملوك الأقوياء من سلالة تيمورلنك، وهو أورنكزيب المشهور بتديّنه في مسلكه الشخصي وأسلوب حكمه، قد يكون تسبّب بضياع الإرث المغولي جرّاء اعتماده مساراً معاكساً تماماً، وهو ما يجعل عهد أورنكزيب – بحسب هذه الرؤية – الممهّد الحقيقي لانحدار الحكم الإسلامي، وليس حُكم أكبر.

لكن أيّاً يكن نوع التعليل ووجهته، فإنّ أورنكزيب لم يتمكّن من استدراك الآثار السلبية لسياسات أكبر على موقع المسلمين في الهند، رغم ما تحلّى به من صفات العزم والحنكة والمثابرة إضافة إلى الشجاعة المنقطعة النظير في مواجهة أعدائه، فكانت وفاته بداية العدّ العكسي للدولة المغولية، والانحسار السياسي للمسلمين، مع تضافر عوامل داخلية وخارجية منها حروب الوراثة بين الإخوة وما خلّفته من مشكلات بنيوية في طبيعة السلطة وكفاءتها، والحروب المُكلفة ضد طوائف الهندوك وما أدّت إليه من تخلخل في خطوط الدفاع عن الأسرة التيمورية نفسها، إضافة إلى الاجتياح المدمّر لنادر شاه الفارسي لدهلي حاضرة الهند ثم غزوة أحمد شاه الأبدالي (الأفغاني)، وتغلغل الأوروبيين تجاريّاً وسياسيّاً وعسكريّاً، وبعد ذلك انفراد بريطانيا بمقاليد الأمور بواسطة شركة الهند الشرقية بعد معركة بلاسي عام 1757م ضد حاكم البنغال سراج الدولة، وصولاً إلى إقصاء منافسيهم البرتغاليين والهولنديين والفرنسيين، وأخيراً عبر حكم بريطاني مباشر بعد القضاء على تمرّد عام 1857م، وانتهاء حكم المغول حتى كسلطة رمزية منذ ذلك الحين.

وعلى هذا، فإن مباحث هذا الفصل تتناول مسار انحلال حكم الأسرة التيمورية وعوامله وآثاره، ومراحل الاستعمار الأوروبي للهند بدءاً من سواحلها وتشكيل الشركات التجارية وصولاً إلى تفرّد شركة الهند الشرقية

(البريطانية) تدريجياً وتحولّها إلى قوة استعمارية بالنيابة عن التاج البريطاني، وأخيراً إعلان الملكة فيكتوريا نفسها إمبراطورة الهند عام 1877م، لتصبح الهند ولقرن كامل جوهرة التاج البريطاني ومركز ارتكاز لقوتها العالمية.

المبحث الأول: انحلال حكم المغول

يختزل المؤرخ البريطاني ويليام هانتر (William Hunter) الحكم الإسلامي في الهند خلال أحد عشر قرناً بسلسلة متعاقبة من الاجتياحات والفتوحات الجزئية بدءاً من الغارة العربية حوالي 647م وصولاً إلى الاجتياح المدمّر لأحمد شاه الأفغاني (1724–1773م) العام 1761م[1]، في حين أنّ المسار الإسلامي العام في شبه القارة الهندية، لم ينحصر بالغزوات العسكرية أو سِيَر السلالات الحاكمة، بل كان للعلماء والدعاة والمتصوّفين النصيب الأكبر في إرساء النفوذ الإسلامي حتى داخل الكيانات السياسية الهندوكية في مرحلة مبكرة، وعلى طول السواحل الهندية كما بيّنا في التمهيد، فيما احتاج الفاتحون المسلمون لقرون طويلة كي يبسطوا نفوذهم على مجمل شبه القارة الهندية، انطلاقاً من الشمال الغربي، ومع ذلك لم تكن سيطرتهم مباشرة أو دائمة في كثير من الأحيان. ففي عام 711م فشلت أول محاولة عربية لتأسيس سلالة حاكمة في السند. وبعد ثلاثة قرون من الفتوحات الإسلامية غير المتقاربة، تمّ اقتطاع قسم صغير من المناطق الحدودية للبنجاب ما بين عامي 977 و1176م.

ومع رسوخ النفوذ الإسلامي شمالاً لم تتكسر قوة الهندوك في الجنوب إلا في معركة تاليكوت (Talikot) عام 1565م. لكن لم يمرّ قرن على هذه المعركة الفاصلة حتى انطلقت موجة هندوكية كبرى على يد كونفدرالية المراتها في الجنوب حيث سيكون لها دور كبير في تفكيك الدولة المغولية في القرن الثامن عشر الميلادي. وحتى في شماليّ الهند، لم يتجذّر الحكم الإسلامي إلا بسياسات أكبر الذي سعى لاستيعاب الزعماء الهندوك ودمجهم داخل الحكومة، مع أنّ الراجبوت (Rajputs) وسواهم من الهندوك خاضوا حروباً ضد أكبر في أيامه الأولى تحدّياً له. وبعد مرور أقل من قرنين على وفاته، كان خليفته ألعوبة بيد المراتها وسجيناً لديهم في دهلي[2]، ولولا طيش المراتها وانغماسهم في أعمال النهب والتدمير، ثم تقاتلهم فيما بينهم

---

[1]- Hunter, India, op. cit., p.90.
[2]- Ibid.

على المغانم في أواخر الحكم المغولي، لكان بمقدورهم القضاء على معاقل المسلمين شمالاً بتحالفهم الممكن مع الراجبوت الحانقين على تبدّل سياسة الدولة إزاءهم أيام أورنكزيب.

المطلب الأول: الحكم غير المباشـر

ولم يكن المسلمون مسيطرين على كامل الهند في أيّ وقت، رغم قيام دول إسلامية قوية، إذ ظلّت السلالات الهندوكية تحكم أجزاء واسعة من شبه القارة الهندية، فكان الأمراء الهندوك يدفعون الجزية ويرسلون ممثّليهم إلى البلاط المغولي. ثم إنّ التفوّق العسكري المتفاوت للدولة المغولية لم يَدُمْ سوى قرن ونصف القرن (1560-1707م)، حين بدأ الانبعاث الديني الهندوكي مترافقاً مع استعادة السيطرة عسكريّاً وسياسيّاً، فأطبق فرسان الراجبوت على دهلي من الجنوب الشرقي، وتعاظمت قوة التحالف السيخي عسكريّاً في الشمال الغربي، وفَرَض الهندوك المراتها الجزية على الممالك الإسلامية في الجنوب، حيث جمعوا بين القدرة القتالية لأبناء الطبقات الدنيا مع الخبرة السياسية للبراهمة. ولولا تدخل شركة الهند الشرقية (البريطانية) في القرن الثامن عشر الميلادي – حسب هانتر – لاستعاد الهندوك إمبراطورية المغول[1]، وقد أنهكتها الصراعات المزمنة على السلطة بين الإخوة الوَرَثة، وبين الملوك والأقربين، إضافة إلى دسائس نساء القصر، وتمرّد القادة العسكريين، وغزوات شعوب ما وراء النهر وبلاد الأفغان.

وكانت العلاقات متذبذبة بين الحكم التيموري والهنادكة، احتواءً لهم حيناً وصراعاً معهم أحياناً أخرى، وذلك بحسب السياسات المتغيّرة بين حاكم وآخر، ووفق موازين القوى في هذه الفترة أو تلك. وازداد الوضع تعقيداً مع نزول التجّار الأوروبيين على الشواطئ الهندية الغربية والشرقية، ابتداء من نهاية القرن الخامس عشر الميلادي، حيث أقاموا المحطات والقلاع، ودخلوا كعنصرٍ مشاركٍ في النزاعات الداخلية. ثم برزت الممالك الإسلامية الشيعية المستقلة في الجنوب، وظهر المراتها من أبناء الطبقات الهندوكية الدنيا، كجنود مرتزقة في الحروب بين الممالك المسلمة الجنوبية، كما بين الحكم في دهلي وخصومه في الدّكن جنوباً، ليتحوّلوا تدريجيّاً إلى قوة مرهوبة ومدمّرة، استنزفت جيوش الملك أورنكزيب في حرب عصابات طويلة، فكانوا عاملاً أساسيّاً في تراجع الإمبراطورية المغولية وانحلالها، قبيل السيطرة البريطانية على كامل شبه القارة، انطلاقاً من البنغال شرقاً.

---

[1]- Hunter, India, op. cit., p.90.

على أنّ ربط حال المسلمين الهنود بحال ملوكهم صعوداً وهبوطاً بشكل عضوي وحصري، وهو ما تبنّاه مسعود الندوي، لا يخلو من تبسيط، لأنه ينحّي النظر عن طبيعة النفوذ الذي كانوا يحوزونه فعلاً أثناء حكمهم الطويل، فلم يكن الحُكّام الأفغان قبل المغول يسيطرون على كامل هندستان[1]، بل كانت لهم دولة دهلي وتضمّ المقاطعات التي ظلّ اسمها (المقاطعات الشمالية الغربية) حتى عام 1857م، مع جزء من البنغال المعروف ببهار الغربية وبعض الأجزاء في المقاطعات الوسطى وراجبوتانا والبنجاب. وكان بمقدور أسرة تغلق الادعاء في لحظة معينة السيطرة على كامل جنوبيّ الهند[2].

أما الدولة المغولية في أوج اتساعها فكانت تمتدّ غرباً من كابل وغزني وقندهار في أفغانستان الحالية إلى ما وراء البنغال نحو آسام شرقاً، وجنوباً نحو نهر كوفري (Cauvery)[3]، فيما لم تكن الدّكن والبنجاب وكابول من ممتلكاتها الدائمة. فبعد ظهور المراتها في الجنوب خرجت الدّكن عن سيطرة المغول رغم الحملة العسكرية الشديدة لأورنكزيب، فيما بقي إقليم البنجاب فيما وراء لاهور متنازَعاً عليه بين السيخ والأفغان، فأحياناً يتحالفان ضد دهلي وأحياناً يتقاتلان، أما كابول فحين لا تكون بيد المغول تكون بيد الفرس. وفيما يخصّ البنغال وبهار وأوريسا، وإن كانت جزءاً من الدولة المغولية إلا أنّ دورها لم يكن مهماً سوى لفترة قصيرة جداً[4]. وحتى إعلان السيطرة على كل هذه المنطقة الشاسعة لم يكن يعني أنها تخضع كلها لسلطة المركز بشكل فعّال، ففي معظم أراضي الدولة لم يكن للمغول سلطة مباشرة على معظم السكان، بل إنهم في

---

[1]– معناها أرض الهنود، وهي كلمة فارسية تُطلق على شمالي الهند، وتمثّل تاريخيّاً المنطقة الممتدة بين نهري إندوس وسوتلج في الشمال الغربي والمحيط الهندي في الجنوب الغربي ونهري نارباد وأسون في الجنوب الشرقي، وجبال الهملايا ونهر غهاكرا في الشمال الشرقي.

See: - Douglas E. Streusand, Islamic Gunpowder Empires, Ottomans, Safavids, and Mughals, Westview Press, Boulder (USA), 2011, p.201 & Henry George Kenne, The Moghul Empire from the death of Aurungzeb to the overthrow of the Mahratta power, Wm. H. Allen & Co, London, 1866, p.1.

[2]- Malleson, Akbar and the rise of The Mughal Empire, op. cit., p.72.

[3]- Streusand, Islamic Gunpowder Empires, Ottomans, Safavids, and Mughals, op. cit., p.202.

[4]- Kenne, The Moghul Empire from the death of Aurungzeb to the overthrow of the Mahratta power, op. cit., p.1-2.

المناطق الجبلية أو النائية لم يكونوا يمارسون أي سلطة[1]، وبالمقابل، كانوا يجمعون عائدات الضرائب عبر وسطاء هم الإقطاعيون أو مُلّاك الأراضي أي الزمندار (Zamindars)[2].

وقد يبدو أنّ المغول في الهند قاربوا النموذج العثماني المعروف باسم (تحرير تيمار)، باعتمادهم على نظام الإقطاع العسكري، لكنهم نادراً ما طبّقوه عملياً، فمعظم جنود الدولة كانوا يَتْبعون قادة عسكريين يتمتّعون بسلطات ضريبية، وهم أنفسهم لا يدينون للمركز لتولّيهم المناصب ولا هي كانت جزاء خدماتهم[3]. وفي بعض الأحيان، برزت طبقات عدة من الوسطاء بين المركز والفلاحين، فلا تواصل بين القمة والقاعدة، بل حكم مغولي غير مباشر، حيث يحصل النافذون المحليون على الأمن وحرية التصرّف من الأعلى مقاماً، فيتحكّمون بالفلاحين والتجّار والحرفيين دافعي الضرائب، ويسعَوْن للارتقاء إلى المستوى الأعلى. وتتكرّر العملية لدى كل الطبقات وصولاً إلى طبقة (منصب دار) التي تحتل المرتبة الثانية بعد السلطان، والتي ينحدر منها أيضاً الحُكّام الإقليميون الذين يسيطرون على معظم القوات العسكرية، ويَجْبون معظم الضرائب وينفقون معظمها أيضاً. وعلى هذا، تكمن سلطة السلطان في كيفية إدارة التوازنات بين مختلف الطبقات الحاكمة والمتفاوتة نفوذاً، فيما علاقة المركز بالمقاطعات، أشبه بكونفدرالية القبائل أو الحكم غير المباشر من النظام العثماني الذي كان يتّسم بالسيطرة المركزية على ولايات أساسية[4]. ويرجع نمط الحكم المغولي غير المباشر إلى أنّ الشعب كان مسلّحاً، وحتى الفلاح في أرضه يتقن استخدام السلاح، ويقبل غالباً الانخراط في الحملات العسكرية بعيداً عن مسقط رأسه، فكان لزاماً على المغول استيعاب أكبر عدد ممكن من الجنود المحتملين عن طريق دمج قادتهم في الطبقة الحاكمة.

لذلك، فإنّ أيّ توسع مغولي في شبه القارة إنما كان في الواقع توسّعاً في دمج القوى المحلية، كما أنّ شروط الاندماج هي التي كانت تحكم نوع العلاقة بين السلطان والقادة العسكريين. بالمقابل، لو لم تكن الدولة المغولية متفوّقة عسكرياً على خصومها لما قامت أصلاً، فكما أنّ الجمع بين سلاحي المدفعية والخيالة، مكّن العثمانيين من الانتصار على الصفويين والمماليك والهنغاريين، ومكّن الصفويين من الانتصار على الأوزبك، فكذلك جعل من المغول القوة الراجحة في شبه القارة الهندية، لكن هذا التفوّق كان محدوداً. وبما أنّ نتيجة أيّ

---

[1]– انظر ملحق الخرائط، الخارطة رقم 3، ص233.

[2]- Streusand, Islamic Gunpowder Empires, Ottomans, Safavids, and Mughals, op. cit., p.202-204.

[3]- Ibid., p.206.

[4]- Ibid., p.206-207.

نِزال عسكري متوقعة مسبقاً من المغول كما من خصومهم، فلم يضطرّ المغول لخوض المعارك الكبرى سوى عدد محدود منها. أما حصار المدن والقلاع فكان أكثر صعوبة عليهم، وإن كانوا يتمكّنون في النهاية من فرض الشروط على أعدائهم. لكن هذا التفوّق لم يكن كافياً لضمان الحدّ الأدنى من الاستقرار في الأرياف لجباية الضرائب، كما لم يكن بمستطاعهم خوض قتال متواصل من أجل تحصيل العائدات، لذا كان عليهم استيعاب الفلاحين الجنود أو تحييدهم على الأقل، وحقّقوا ذلك عبر إرساء نظام الإقطاع حيث كان الزمندار يُمسكون بالسلطة المحلية، والذين كانوا متفاوتين اجتماعياً إلى حدٍّ كبير، فمنهم الفلاحون الذين يجمعون العائدات من جيرانهم وصولاً إلى النافذين في الأقاليم الذين أصبح بعضهم من طبقة (منصب دار).

أما الإقطاعي النموذجي فهو الذي يجمع العائدات الزراعية، على شكل منتوجات معظم الأحيان، من قرية أو مجموعة قرى، ويدعمه في عمله جيش صغير من الفلاحين، متّخذاً من قلعة خشبية صغيرة مقراً لقيادته. وكان الإقطاعي يتفاوض سنوياً مع الموظف الرسمي على مقدار الضريبة، فيحتفظ بـ10% من الجباية، ويدفع الباقي. وأقرّ الحكم المغولي الإقطاعيين على مواقعهم، ونادراً ما كان يتدخّل في شؤونهم، فيما تغيّر الموظفون الرسميون غالباً.

لذلك، ومن هذه الوجهة، فإنّ الدولة المغولية كانت مكوّنة من المجموع الكلي لسلسلة الإقطاعيات الصغيرة التي تدفع المال إلى المركز. وكان لطبقة (منصب دار) جيوشها الخاصة حيث يمحض الجنود ولاءهم لقادتهم لا للسلطان، وبما أنهم كانوا يجْبُون الضرائب ويقودون الجيوش فقد أصبحوا حُكّاماً بالفعل، فإذا كان تغيير مناصبهم غالباً قد منعهم من التحوّل حُكّاماً دائمين في مناطق محدّدة، إلا أنّ اجتماع الهيبة والحوافز المادية وآليات السيطرة لدى الحكم المغولي هو الذي أقنع هذه الطبقة من كبار الموظفين بدوام التصرّف كبيروقراطيين بدلاً من أن يصيروا زعماء مستقلين[1].

ومن الناحية العسكرية، لم يحتكر المغول العنف المنظّم في الهند كما يقول أندرو دي لا غارزا (Andrew de la Garza)، ولم يُنشئوا نظاماً عسكرياً مركزياً ونموذجياً، بل لم يبنوا دولة ولا أسهموا في تكوين هوية قومية مستقلة عن أيّ سلطان أو أسرة حاكمة[2]. وواجهت دولة المغول المشكلات نفسها التي واجهت

[1]- Streusand, Islamic Gunpowder Empires, Ottomans, Safavids, and Mughals, op. cit., p.208.
[2]- Andrew de la Garza, Mughals at War: Babur, Akbar and the Indian Military Revolution, 1500-1605, A Dissertation Presented in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of

القوى الأوروبية الكبرى حيث لا تمارس الحكومة المركزية سوى سلطة نظرية لا عملية على المواقع النائية. وفي أسوأ الحالات، تتعاضد كلّ تلك العوامل لتُطلق حروباً أهلية. بالمقابل، كانت الإمبراطورية المغولية بؤرة جاذبة لطلّاب الثروة والمغامرين من كلّ أنحاء آسيا وأوروبا وحتى من إفريقيا، وكانت أكثر من مجرّد قوة عسكرية وسلطة سياسية كبرى، بل كانت مركزاً عالمياً للنشاط الاقتصادي والفكري[1].

ويرى دي لا غارزا أنّ صعود المغول كقوة مهيمنة في شبه القارة الهندية كان نتاج التحوّل الثوري في فنّ الحرب الهندي، حيث دُمجت التكنولوجيا والخبرة الوافدة من أوروبا والشرق الأوسط وآسيا الوسطى والهند. والمغول الذين مارسوا هذا الفنّ لم يخترعوا معظم عناصره بأنفسهم، لكنهم كانوا مستهلكين عارفين لما يفعلونه وليس مجرّد مقلّدين بسطاء، إذ جمعوا بين المدفعية والأسلحة الصغيرة، وبين المشاة والفرسان، وتكتيكات الأسلحة المشتركة والتنظيم كي تتناسب مع تحدّيات الواقع في جنوبيّ آسيا، وليس من خلال بناء الجيوش القوية وحسب، بل أيضاً بتشييد المؤسسات السياسية والاقتصادية والإدارية لدعم هذه الجيوش[2]. ولم تكن الإمبراطورية المغولية بمعزل عما يجري في العالم من حولها، بل كانت بموقعها الاستراتيجي على تقاطع الشبكات القارّية للتجارة والمقايضة والنشاط الثقافي، ونقطة لقاء الثقافات العسكرية المختلفة، وكانت مؤهلة لتبني على كلّ هذه العناصر إنجازاتها العسكرية، وإن السلطان بابر هو الذي دفع قُدُماً بوتيرة التجدّد عبر دمج الفنّ الحربي الآسيوي التقليدي بالتقنيات والتكتيكات الجديدة الغربية[3].

المطلب الثاني: المعطى الجغرافي

وبالنظر إلى الطبيعة الجغرافية المتنوّعة لشبه القارة الهندية فإنها تصلح جزئياً لتفسير استراتيجيات الدول الإسلامية في الهند، ولا سيما أثناء الحكم المغولي، كما بالإمكان رصد عواقب السياسات العملية بالنظر إلى هذا المعطى الثابتز فالمساحة الجغرافية التي أصبحت تُعرف بالدولة المغولية كانت تتضمّن ثلاثة أنواع من الأراضي، الأولى هي الأراضي المَطَرية حيث الزراعة مكثّفة وتعطي حقول الأرز فيها موسمين في العام، والثانية هي الأراضي الجافة المرويّة وهي التي تنتج القمح باستخدام وسائل الريّ، وتضمّ مراعي ممتازة

Doctor of Philosophy in the Graduate School of The Ohio State University, The Ohio State University 2010, p.22.

[1]- Ibid., p.24.

[2]- Ibid., p.34-35.

[3]- Ibid., p.36.

للجياد والجمال، والثالثة هي أراضي غابات رطبة وكثيفة وتتكاثر فيها الأفيال حيث لا يمكن للحكم المغولي أو لغيره أن يستخدمها بشكل واسع. أما السيطرة العسكرية فكانت تعتمد على العائدات الآتية من الأراضي الزراعية الخصبة، وعلى الجنود والحيوانات المستجلَبة من المناطق الجافة الممتدة من وادي إندوس إلى رأس دلتا الغانج وجنوباً عبر الجزء الأوسط من شبه القارة الهندية. وإنّ التوغّل المغولي كان أنجح في المناطق الجافة، وكذلك في الهند الموسمية التي يمكن الوصول إليها عبر المراكب النهرية. أما المستنقعات والغابات في البنغال الشرقية وآسام وغوندوانا (Gondwana) فكانت حدوداً طبيعية، وإذا كانت الأراضي الجافة تمثّل الخطوط التي لا يتخطاها المغول، فلأنهم لم يكونوا ليجنوا أي فائدة في تجاوزها[1].

ولهذا، ورغم الفتوحات التي قامت بها السلالات الإسلامية التي تعاقبت على حكم الهند، فقد بقي كلّ الجنوب تقريباً هندوكياً حيث خضع معظم الزعماء الإقطاعيين للنفوذ البرهمي، لكن في الشمال الغربي حيث توقفت الموجات الأولى من الفتوحات العربية، فكان ثلث السكان من المسلمين. وقامت الحواضر الإسلامية المتعاقبة في الوادي الأعلى من الغانج، وفي مستنقعات البنغال الأدنى حيث دخل قسم كبير من اللاآريين أو السكان الأصليين في الإسلام[2]. وأسهمت العزلة الجغرافية نسبياً للجنوب عن الشمال، في صمود الهنادكة أمام الزحف الإسلامي المتكرّر، إلى أن تحوّل جنوب نهر نارबادا إلى نقطة انطلاق معاكسة في القرن الثامن عشر الميلادي نحو الشمال، فأصبحت دهلي نفسها تحت رحمة الهنادكة من كل جانب. فقد كانت جبال فيندهيا وستابورا ونهر نارابادا كناية عن مثلّث من العوائق الطبيعية التي تفصل الجزء الأعلى من وسط الهند عن سهل نهر الغانج وفروعه، وبما أنّ أراضي الدّكن خصبة وثرواتها خيالية من الذهب والألماس، فقد كان كلّ حاكم عظيم في الشمال يرنو بنظره إلى العوائق الجبلية ويمنّي النفس بدخول الأرض الموعودة، في حين أنه باختراقه الممرّات الجبلية نحو الجنوب إنما كان يفتح الطريق إلى الشمال لغارات الغزاة. وأول حاكم مسلم سيطر على الدّكن هو محمد بن تغلق في القرن الرابع عشر الميلادي، وقد حاول نقل العاصمة من دهلي إلى ديوجيري (Deogiri) لموقعها المتوسط جغرافياً، مع تهجير السكان بالقوة إليها، وقد عُرفت عاصمته الجديدة باسم دولت آباد أو المدينة– الدولة، لكن محاولته أخفقت[3].

[1]- Streusand, Islamic Gunpowder Empires, Ottomans, Safavids, and Mughals, op. cit., p.204.
[2]- Hunter, India, op. cit., p.88.
[3]- Stanley Lane-Poole, Aurangzib and The Decay of The Mughal Empire, Oxford, Clarendon Press, 1893, p.143-144.

ومع العوائق الجغرافية المؤثرة في تلك الأزمنة، قد تبدو الإجراءات الإدماجية للسلطان أكبر إزاء الهندوك، وكأنها نوع من الواقعية السياسية أكثر منها اتجاهاً مسبقاً واضح المعالم للتماثل أو التقارب مع دين الغالبية السكانية، لولا محاولة ابتداعه ديناً جديداً مركّباً ذا خصائص هندية وهو ما سُمّي بالدِّين الإلهي، وكذلك القرارات التي اتخذها في سنيّ حكمه الأخيرة لإضعاف موقع الإسلام في الدولة والمجتمع. وعليه، لا يمكن اعتبار الجغرافيا التي تعيق إرساء حكم مباشر على كامل شبه القارة الهندية في تلك الأزمنة، سوى إحدى العوامل التي جعلت أكبر يعترف بالرعية من غير المسلمين، ويُلغي الجزية المفروضة على الهندوك، كما الضريبة على زيارة الأماكن المقدسة لديهم، وأن يعتبر ذبح البقر عملاً غير قانوني، وأن يهتمّ بالأدب السنسكريتي ويرعى الترجمة منه، وأن يقرّب الكتّاب والموسيقيين الهندوك، وأن يمنح فرسان الراجبوت امتيازات عدة مثل السماح لهم بحكم المقاطعات ذاتياً، وضمان موقع محترم لهم في القصر بمقابل إقرارهم بسلطته ووضع قواتهم بتصرّفه في حال الحرب. ثم إنّ محاولته تأسيس دين جديد يجمع بعضاً من مزايا كلّ الأديان السائدة قد تندرج في سياق توحيد الهند وتشكيل هوية وطنية، وإن كانت تسبّبت بتمرّد قادة مغول في البنغال وبهار حيث حاولوا وضع أخيه حكيم مكانه على العرش[1]، على أنها أفضت في نهاية المطاف إلى إضعاف الأقلية الإسلامية دينيّاً وسياسيّاً واجتماعيّاً إزاء الغالبية الهندوكية، وأصبح أكبر نفسه نموذجاً للقومية الهندية الحديثة، ورمزاً لمحاولات التوفيق بين الأديان المتناقضة في مبادئها ومنطلقاتها.

واستمر جهانكير في سياسة التسامح التي اختطّها أبوه أكبر، وحاول بسط العدل بين رعيته، لكن قادته في البنغال واصلوا أعمال القمع والنهب. ثم اصطدم مع السيخ في البنجاب الذين مالأوا ابنه خسرو المتمرّد عليه، فقتل مرشدهم أرجون سينغ (Arjun Singh)، وحبس خليفته هاراغوفيندا (Haragovinda) بسبب رفضه دفع الغرامة المالية المطلوبة من سلفه. وكان أبوه أكبر قد منح المرشد الرابع رمداس (Ramdas) أرضاً بنى عليها المعبد الذهبي أمريستار (Amristar)، حيث لم يكن السيخ في البداية سوى مجموعة دينية جديدة انطلقت في القرن الخامس عشر الميلادي، لكنها في عهد جهانكير بدأت تهتمّ بالسياسة. ومع إعدام مرشدها الخامس، سينطلق التمرّد السيخي المسلّح ليكون أحد عوامل انهيار دولة المغول في أواخر أيامها[2].

---

[1]- S. C. Basu, India under Muslim rule, Part III, Calcutta, 1969, p.2-5.

[2]- Ibid., p.7-8.

– الساداتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم، ج2، مرجع سابق، ص167–168.

أما الملك شاه جان بن جهانكير، فقد رفع حظر ذبح البقر المفروض منذ زمن أكبر، ودمّر كثيراً من المعابد الهندوكية في بنارس، وأوقف بناء معابد جديدة، وأعاد فرض الرسوم على حجّ الهندوك إلى مواقعهم المقدسة، ومنح جوائز للمتحوّلين إلى الإسلام، وكانت تلك الخطوات تراجعاً جزئياً عن سياسات جده أكبر إزاء الهندوك. وفي عهده أيضاً، تفاقم الخطر السيخي، فبدأت المناوشات قرب أمريستار، بعدما حوّل المرشد هوراغوفيندا السيخ إلى مجتمع عسكري، إلا أنّ المواجهات الأولى أسفرت عن هزيمة السيخ ولجوء قائدهم إلى هضاب كشمير. ومال شاه جان إلى الفخامة العمرانية فبنى ضريحاً ضخماً لزوجته ممتاز محل (ت 1630م) وهو ما عُرف باسم تاج محل، حيث استغرق بناؤه سبع سنوات وتجاوزت كلفته الإجمالية ما يوازي 12 مليون جنيه إسترليني بأسعار تلك الفترة، وقد جمع الأموال من الفلاحين ما قوّض الاقتصاد المغولي ودفع شاه جان إلى معاقبة المزارعين حتى لا يهجروا أراضيهم. وتزامن هذا مع انتشار المجاعة في مناطق جنوبية عدة بسبب شحّ الأمطار في كجرات وأحمد نكر (Ahmadnagar) وأجزاء من بيجابور (Bijapur) وغولكوندا (Golconda)، فهاجر السكان، ومن بقي منهم أكل الكلاب والحيوانات، ثم أكل بعضهم بعضاً. ولم يكن بإمكان شاه جان فعل الكثير لإنقاذ الجوعى بسبب التضاريس الصعبة ما بين الشمال والجنوب. وفي عهده، حدث أول صدام حقيقي مع المستوطنين البرتغال الذين كانوا يخطفون السكان ويبيعونهم عبيداً، كما كانوا يحرّضون بعض الخارجين كي يتمرّدوا ضد السلطان، فاقتحم أقوى مواقعهم في هوغلي (Hugly) وخلّص عشرة آلاف من الأسرى. كما ابتدأ حروب الدّكن مع الممالك المسلمة المستقلة والتي كانت تتبع المذهب الشيعي حيث كان ابنه أورنكزيب في الجنوب حاكماً عليه لسنوات عدة، مما مهّد للصراع الدامي الذي خاضه أورنكزيب في عهده القادم[1].

ولما اعتلى أورنكزيب عالم كير العرش كان الخراب يعمّ البلاد بسبب حرب الوراثة مع أخيه دارا شكوه، كما انحباس الأمطار الموسمية، فأعفى الأهلين من ثمانين نوعاً من المكوس والضرائب، مع أنّ الإقطاعيين في الأرياف تحايلوا على هذه الإجراءات[2]. وبدأ عهده بالتضييق على غير المسلمين، وعلى المسلمين المختلفين مذهبياً، وناصب العداء لقبائل الأفغان ما حرمه من مصدر مهم للمحاربين الأشداء من

[1]- Basu, India under Muslim rule, Part III, op. cit., p.10-14.

– الساداتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم، ج2، مرجع سابق، ص191-193.

[2]– المرجع نفسه، ص213.

بلاد ما وراء النهر وبلاد الأفغان[1]. ويمكن تقسيم حكم أورنكزيب الذي تجاوز سبعة وأربعين عاماً إلى فترتين، الأولى وهي التي شُغل فيها بإقرار الأوضاع في الهندستان، والثانية وهي التي قضاها في حروب متواصلة في الدّكن جنوباً، وامتدّت لنحو ستة وعشرين عاماً، واستنفدت أموالاً طائلة وهلك فيها ملايين من الجند والسكان، وكان هدفه هو الجهاد في سبيل نشر الإسلام بين الهندوك، والقضاء على مذهب الشيعة أكثر مما هدف إلى توسيع رقعة حكمه[2]. لكن مغامرته في تحدّي العوائق الجغرافية التي تشكّل حصوناً طبيعية لأعدائه، وكذلك تجاوزه لقواعد الحكم التي أرساها سلفه أكبر، قد تكون أسهمت بقدرٍ ما في تقصير عمر السلالة التيمورية.

ويرى المؤرخون المسلمون في أورنكزيب رجلاً صالحاً فيما يراه المؤرخون الغربيون منافقاً استخدم الدِّين لتحقيق غاياته السياسية[3]. لقد كان أورنكزيب مثالاً للسلطان الملتزم بشعائر الدين، إلى حدّ أنه لم يشهد عليه أيٌّ من معاصريه تساهلاً منه في أمر من أوامر الإسلام، حتى إنه كان يعمل على صناعة أغطية الرأس وبيعها، اقتداءً بالنبي الذي مدح التجارة ومارسها. وفضلاً عن أنه كان حافظاً القرآن، فقد نسخه مرتين بيده، وأرسل نسخة منه إلى مكة وأخرى إلى المدينة[4]. وبعد قتله لأعدائه وجلوسه على العرش، لم يكن شيءٌ ليهدّد سلطان أورنكزيب، كما كان حال شاه جان وجهانكير من قبله، حيث استمرّا في الحكم رغم ابتعادهما عن الإسلام، بل إنّ السلطان أكبر كنموذج لحكام الهند، ترجع نجاحاته في الحكم – كما يرى المؤرخون الغربيون خاصة – إلى إقصائه الإسلام والتقرّب من الأديان الأخرى. وبالعكس من ذلك، فإنّ أورنكزيب لم يفعل شيئاً مما فعله أسلافه الرافضون للإسلام أو المتهاونون في تنفيذ أحكامه. ولأول مرة في تاريخ المغول يأتي ملك مستقيم في التزامه الإسلام، بل مستعدٌّ لاستخدام سلطاته لخدمته[5]. وكان بمقدور أورنكزيب حسب لاين بول أن يعلم مخاطر سياساته المختلفة إزاء المسّ بمشاعر الهندوك عبر تدمير معابدهم، وتهميشه

[1]– الساداتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم، ج2، مرجع سابق، ص214–215.

[2]– المرجع نفسه، ص217.

[3]- Lane-Poole, Aurangzib and The Decay of The Mughal Empire, op. cit., p. 65-66, 68 .

[4]- Ibid., p.68.

[5]- Ibid., p.69-70.

الفرس الشيعة الذين كانوا العمود الفقري لجيش أكبر وأفضل القادة الميدانيين في جيشه، مُلغياً الاحتفال بعيد النيروز والتقويم الشمسي، ومُثيراً لاشمئزاز النبلاء بإنهائه مظاهر الترف في القصر[1].

المطلب الثالث: عوامـل السقوط

فكيف انهارت دولة أورنكزيب كبيْتٍ من ورق بعد واحد وثلاثين (31) عاماً من وفاته؟ وهل يعود السبب إلى السلوك المتشدّد لأورنكزيب على عكس أسلافه ولا سيما الملك أكبر، وهو ما أفقده حلفاء تقليديين للدولة المغولية وأغضب أغلبية السكان من الهندوك أم أنّ تقريب السلاطين السالفين للهنادكة وإصهارهم إليهم وحضّ المسلمين على الامتزاج بهم لتأليف قلوبهم هو العامل الأول في زلزلة بنيان الدولة؟

يرفض الساداتي هذا الرأي وكذلك الرأي الآخر، ويستدلّ أولاً بالقياس على سلاطين سابقين مع الفارق في الزمن والسياق، فيقول إنّ أورنكزيب هو ضريب السلطانيْن الفاتحيْن محمود الغزنوي ومحمد الغوري اللذين أرسيا قواعد الحكم الإسلامي في الهند، فليس التزامه بالدِّين هو سبب الانهيار. أما بالنسبة إلى الرأي الثاني فردّه الساداتي بالقول إنّ أم أورنكزيب كانت هندوكية خالصة ليستدلّ بذلك على أنّ سياسة الاختلاط بين المسلمين والهنادكة ليست سبباً آخر في الانحدار[2]. لكن المقارنة الأولى مع الغزنوي والغوري تشوبها المفارقة في الظروف بين أزمان وأوضاع مختلفة، أما كون أمّ أورنكزيب هندوكية فلا ينفي أنّ للاختلاط مساوئه أيضاً. ومن أجل حسم هذا الجدل، ينبغي النظر إلى الصورة الإجمالية، إذ لم تنجح إجراءات أكبر في إقصاء الإسلام كما لم تنجز جهود أورنكزيب ما ارتجاه من ترسيخ الحكم الإسلامي في شبه القارة، وذلك لأسباب جوهرية كامنة في مكان آخر، تتمثّل في عدم وجود قاعدة راسخة للحكم المغولي، مع فوضى توريث الحكم من الآباء إلى الأبناء، والاعتماد على الحُكّام المحليين لتوسيع رقعة النفوذ، وبروز العوائق الجغرافية والاجتماعية التي وضعت حدوداً طبيعية للحكم السياسي الإسلامي، وكذلك لانتشار الإسلام نفسه.

وثمة عاملان إضافيان في أواخر الدولة المغولية، ويتعلّقان بطبيعة طبقة النبلاء وفعالية الجيش في تلك الفترة، فالحروب الأهلية المتكرّرة كانت مسؤولة إلى درجةٍ ما عن تدهور أوضاع الطبقة الحاكمة كما انخفاض كفاءة الجيش المغولي، إذ نشبت سبع حروب داخلية لوراثة العرش في هذه الفترة، قضى فيها أفضل

---

[1]- Lane-Poole, Aurangzib and The Decay of The Mughal Empire, op. cit., p.73-74.

[2]– انظر: تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم، ج2، مرجع سابق، ص250–251.

الجنود وعدد كبير من الأمراء، ووقعت مناوشات عدة بين الأمراء الإقطاعيين. ومع الحروب التي شنّها أورنكزيب ضد الثائرين على حكمه، كالسيخ والجات (الزط) والباندلاس (Bundelas) والمراتها وضد الراتهور (Rathors)، ظهرت ثغرات في صفوف الإقطاعية العسكرية حين لم تُملأ بكفاءة مناسبة وأعداد كافية كما كان يجري في السابق، سواء من سكان الهند أو من خارجها. كما أنّ الأجيال الجديدة من أبناء الطبقة الأرستقراطية لم يكونوا بكفاءة آبائهم من قبل، حيث جرت العادة أن يكون أفضل الإداريين والعسكريين من خارج الهند أو من صفوف الهندوك المتحوّلين إلى الإسلام. وكان الوافدون من بخارى وخراسان ومن إيران والجزيرة العربية يشكّلون قوة الدولة المغولية وسرّ استمرارها، فلما توقف تدفقهم إلى الهند بسبب سياسات أكبر وخلفائه تداعت الإمبراطورية وكأنها شجرة قد اقتلعت من جذورها[1].

بالمقابل، حصّن أكبر دولته عبر اجتذاب شرائح مؤثرة من الهندوك ليكونوا خط الدفاع الثاني عن الحكم خلف القوات المؤلَّفة غالباً من خارج الهند، فقام الراجبوت الهندوك بحمل رايات الدولة المغولية إلى أوكسوس (Oxus) وهلمند غرباً، وإلى براهمابوترا (Brahamaputra) وكارنفولي (Karnafuli) شرقاً، كما حموا حدود الدولة من الهجمات الخارجية. لكن حين ضمّ أورنكزيب جودبور (Jodhpur) بعد موت تابعه الهندوكي جازوانت سينغ (Jaswant Singh)، واجتاح ميوار (Mewar)، ودمّر معابد الهندوك وفرض الجزية عليهم من جديد، لم يهمّش دور الراجبوت وحسب، بل أقنع كل طوائف الهندوك أنهم لم يعودوا جزءاً من الدولة المغولية، وكانت هذه هي فرصة المراتها ليلبسوا دور المنقذ، حتى إنّ الضباط والتابعين الهندوك في جيش أورنكزيب تعاملوا بتردّد خلال حروبه ضد شيفاجي زعيم المراتها وخلفائه، بل إنّ الهندوك في نهاية القرن السابع عشر الميلادي باتوا ينظرون إلى الحكم المغولي على أنه شرّير ورفضوا التعاون معه[2].

أما المراتها الذين سيحتلّون المشهد السياسي والعسكري في نهايات حكم المغول، فبدأوا مسيرتهم كجنود مرتزقة لدى الدولتين المسلمتين أحمد نكر وبيجابور في الدّكن جنوبيّ الهند، وكان من أبرز قادتهم شاهجي بهونسلا (Shahji Bhonsla)، حيث كان في الجنوب بعد عام 1650م ثلاث قوى هي الدولة المغولية في دهلي، والمملكتان المستقلتان في الجنوب، والتنظيم العسكري للقبائل الهندوكية المحلية والذي أصبح يُعرف بتحالف مراتها. وفي هذا الوقت، راح شيفاجي (Shivaji) ابن شاهجي يستولي على القلاع ويستعد لشقّ

---

[1]- Irvine, Later Mughals, op. cit., p.307-308.
[2]- Ibid., p.309.

طريقه الخاص، وهو بنى شهرته على الخداع والاغتيال والقتال والنهب. وفي عام 1674م توّج نفسه ملكاً في رايكره (Raigarh). وخلال ثمانين (80) سنة من حروب شاه جان وأورنكزيب، (1627–1707م) قاتل المراتها مرة مع قوات الدولة المغولية، ومرة أخرى مع الممالك الإسلامية المستقلة، وكانوا يكسبون القوة تباعاً. وبدأت حملة أورنكزيب ضد المراتها عام 1681م إثر لجوء ابنه الرابع أكبر والمتمرّد عليه مع الراجبوت إلى سامبهاجي (Sambhaji) ابن شيفاجي. وستستمر الحملة مدة ستة وعشرين عاماً دون جدوى، إذ عندما توفي أورنكزيب عام 1707م كان المراتها قد أصبحوا أكثر قوة.

إنّ المغول كقوة أجنبية كانوا يستدعون الإمدادات من الخارج ويتعرّضون للإنهاك والاستنزاف في حين أنّ الهندوك الماراتها كانوا يجنّدون المقاتلين من المنطقة الشاسعة الممتدة من بيرار في وسط الهند إلى بومباي. ويقول هانتر إنّ أرونكزيب لو تصرّف بحكمة لترك المملكتين المسلمتين وجمع كل القوى للقضاء على المراتها، لكن أورنكزيب أضاع الموارد والجيوش فترك إمبراطورية على وشك الانفراط[1]. كما أنه باجتياحه مملكتي غولكوندا وبيجابور حطّم القوتين الوحيدتين اللتين تفرضان نوعاً من النظام في الجنوب، فلما اختفتا عن المشهد قويت شوكة المراتها، بانضمام المرتزقة الذين كانوا مع الجيوش المهزومة إلى المتمردين الهندوك، وكذلك فعل المسؤولون المحليون الذين طمعوا بغنائم النهب الذي يقوم به المراتها عادة أينما حلّوا[2].

وانتقل المراتها من الدفاع إلى الهجوم، وتجاوزوا لأول مرة نهر نارbادا واخترقوا مالوا (Malwa)، وتوصّلوا لأن يكونوا بشوات (Peshaws) في القصر الملكي في دهلي أو ما يعادل رئاسة الوزراء. ورغم أنّ شيفاجي هو المؤسّس لمجد المراتها، إلا أنّ نفوذهم لن يصل إلى الذروة إلا في منتصف القرن الثامن عشر الميلادي، حين قامت سلالة البشوات من طبقة البراهمة، وأصبح خلفاء شيفاجي مجرّد ملوك بالاسم. ثم ما لبث المراتها أن تفكّكوا وتقاتلوا على المغانم. وابتداء من عام 1740م، سيشنّون الغارات في الشمال والشرق، وسينتزعون الأرض تلو الأخرى من ملك دهلي العاجز عن احتواء خطرهم، حتى أضحى مجرّد ظلّ لما كان عليه أسلافه. لكن مع تعاظم نفوذ البريطانيين في شبه القارة الهندية باسم شركة الهند الشرقية، دمّروا قوات المراتها في كل منطقة على حدة، وبعدما اقتلعوا الفرنسيين من الهند، أُعيد الملك المغولي بحماية بريطانية[3].

---

[1]- Hunter, India, op. cit., p.132, and Irvine, Later Mughals, op. cit., p.159-161.
[2]- Lane-Poole, Aurangzib, and The Decay of The Mughal Empire, op. cit., p.188.
[3]- Hunter, India, op. cit., p.132-136, and James W. Laine, Shivaji: Hindu King in Islamic India, Oxford University Press, New York, 2003, p.45.

إنّ السلاطين الذين خلفوا أورنكزيب كانوا ألعوبة بيد العسكريين الأقوياء ورجال الدولة ذوي النفوذ، يحكمون شكلياً أو يُقتلون حين يكون ذلك في مصلحة الحُكّام الحقيقيين. فبهادر شاه (1707–1712م) وجهاندار شاه (1712م) كانا تحت سيطرة القائد العسكري ذو الفقار خان، والأربعة الباقون (ما بين عامي 1712 و1720م) كانوا صنائع الأخوَيْن من الأمراء السادة الذين استحقوا لقب صانعي الملوك. وفي عام 1720م استقلّ بعض الأمراء بمقاطعاتهم، مثل تشين قوليق خان في الدّكن بعدما حصل على تفويض من السلطان، وصار خلفاؤه يحكمون حيدر آباد تحت اسم نظام (Nizam). أما سعادت علي خان – وهو من الأمراء الفرس ويحمل لقب وزير – فقد مارس عمليّاً سلطته المستقلة في مقاطعة أوده (Ouddh) حين عُيّن حاكماً عليها عام 1732م، حتى انهزم أحد خلفائه في معركة باكسار (Baxar) أمام البريطانيين عام 1764م. كما جعل مرشد قولي خان والمعروف باسم جعفر خان من البنغال مقاطعة مستقلة عملياً خلال حكمه من عام 1704م إلى عام 1725م. وكذلك فعل الهندوك، في أواخر الدولة المغولية، حيث استقلّ الراجبوت عام 1715م بمقاطعتهم راجبوتانا، وفرض المراتها الجزية على جنوبيّ الهند، وتوغّلوا في الشمال، وحصلوا من السلطان على امتيازات مالوا عام 1749م، وأوريسا عام 1751م، وضريبة البنغال 1751م.

وفي الوقت نفسه، ظهر عدوان خارجيان الأول من آسيا الوسطى من الفرس والأفغان، والثاني من البحر. فنادر شاه (1698–1747م) زعيم العصابة الذي أصبح قائداً للجيش الفارسي، فمغتصباً للعرش عام 1731م، اجتاح شماليّ الهند وخرّب العاصمة دهلي وارتكب جنوده أعمال النهب والقتل. ثم جاء القائد الأفغاني أحمد شاه الأبدالي أحد قادة جيش نادر شاه، مجتاحاً الشمال الهندي ما بين عامي 1747 و1767م، مع قتل ونهب واسعي النطاق. أما العدو الآتي من البحر فيتمثل خاصة بالفرنسيين والإنكليز الذين نزلوا على الشواطئ الهندية، وبنوا المستوطنات التجارية، ثم قامت الحروب بينهم في الجنوب ما بين عامي 1747 و1761م.

وإثر معركة باكسار التي انتصر فيها الإنكليز على حاكم البنغال شجاع الدولة، أصبحت البنغال وبهار وأوريسا تحت الوصاية الإنكليزية بمنحة إمبراطورية عام 1765م. وجاءت معركة بانيبات عام 1761م بين أحمد شاه الأبدالي وقوات المراتها الهندوك لتترك دهلي وكأنها شبح سلطة، إذ رغم انتصار التحالف الإسلامي على الهندوك المراتها بات جلياً أن ليس بمستطاع المسلمين بعد ذلك التاريخ حكم الهند. وخلال هذه الفوضى بدأت بريطانيا ببناء سلطة جديدة على أنقاض الإمبراطورية المغولية المتداعية، إذ استمر ملوك دهلي بحمل الألقاب الفخمة في حين أنّ نفوذهم الحقيقي لا يتجاوز أسوار القصر، فيما انهمك المراتها

والسيخ والبريطانيون في الصراع فيما بينهم على حكم الهند، لينتهي المطاف بآخر ملك مغولي بهادر شاه ليكون منفياً إثر فشل ثورة 1857م[1].

المبحث الثاني: الاحتلال البريطاني

نزل البرتغاليون أولاً على شواطئ الهند وتبعهم الهولنديون والبريطانيون، وحاول الفرنسيون تكوين إمبراطورية لهم في تلك الأصقاع، لكن البريطانيين هم الذين سينجحون أخيراً في تحويل الاستثمار التجاري إلى استعمار سياسي وعسكري، مع الاستفادة من أخطاء منافسيهم الأوروبيين وعثرات القوى المحلية وتخلّفها تقنياً، لتصبح الهند في القرن التاسع عشر الميلادي درّة التاج البريطاني، وإحدى أهم مستعمراتها على الإطلاق.

وقد كان لنزول الرحّالة البرتغالي فاسكو دي غاما (ت 1524م) على سواحل الهند عام 1498م أبعد الأثر في تاريخ الهند وأوروبا معاً، حتى إنّ هذه الرحلة توضع على صعيد واحد مع اكتشاف كريستوف كولومبوس (ت 1506م) لأمريكا قبل ذلك بستة أعوام. فهذه الحملة الصغيرة التي حطّت على شاطئ مليبار قبل 28 سنة من النصر الحاسم للملك المغولي بابر في بانيبات والذي بدّل تاريخ الهند، اعتبرها هانتر الحدث الأهم منذ بدء فتوحات الإسكندر الكبير عام 325 ق.م، علماً أنّ الهند لم تكن مجهولة لأوروبا قبل ذلك التاريخ، أو قليلة الأهمية كما كانت أمريكا قبيل اكتشافها. فالفرس واليونان إضافة إلى شعوب أخرى حكمت شواطئ المتوسط، قد دخلت إلى الهند قبل البرتغاليين. وتجارة الهند – كما يقول هانتر– كانت من بين العوامل الأكثر أهمية في تحديد مسار الإمبراطوريات وخطوط التطوّر التاريخي في غربيّ آسيا وشماليّ إفريقيا وفي أوروبا منذ ما قبل تدوين التاريخ، لذا فإنّ الاستحواذ على تجارة الهند والشرق لم يكن العامل الأقل أهمية في تحديد صعود الإمبراطوريات الغربية وسقوطها منذ ما قبل المسيح وحتى الأزمان الحديثة[2].

المطلب الأول: الريادة البرتغالية

قبل الربع الأخير من القرن الخامس عشر الميلادي كان المحيط الهندي منطقة محرّمة على الأمم المسيحية في الغرب، ما عدا بعض المستكشفين الشجعان القلائل. وكان رأس الرجاء الصالح – كما سُمّي

---

[1]- Hunter, India, op. cit., p.125-128.
[2]- Ibid., p.138.

فيما بعد – مجهولاً، وكانت الطريق البرية بين أوروبا والهند عبر البحر الأحمر والخليج مقطوعة أمام المسيحيين، بسبب الفتوحات الإسلامية. وبالنسبة إلى إفريقيا التي تحدّ هذا المحيط من الغرب فلم يتغيّر فيها شيء يُذكر خلال القرون الأربعة الأخيرة، فلم تكن تصدّر سوى المواد الخام ولم يكن من بين شعوبها من يمارس الملاحة. أما الهند التي تحدّ المحيط من الشرق، فكانت قد قطعت مراحل بعيدة على طريق الحضارة، لكن الديانة الهندوكية السائدة كانت تحرّم على أتباعها ارتياد البحر. وفيما كانت السفن الصينية تمخر المحيط وصولاً إلى مصبّ الرافدين شمالاً في القرن الخامس الميلادي، تقلّصت رحلاتها تدريجياً حتى لم تعد تتخطّى ساحل مليبار الهند بداية القرن الخامس عشر الميلادي. وفي منتصف هذا القرن توقفت عن زيارة الهند تماماً. وعلى هذا، انحصرت التجارة البحرية بين يدي سكّان الضفة الشمالية للمحيط الهندي، ومن مدخلي البحر الأحمر والخليج، فكان الهدف الأساسي من اكتشاف طريق الهند عبر رأس الرجاء الصالح توجيه ضربة قوية إلى الهيمنة الإسلامية. ورغم أنّ الإسبان والبرتغاليين استطاعوا قبل رحلة فاسكو دي غاما من إبعاد تجّار البحر الأحمر مؤقتاً عن المحيط الهندي إلا أنّ الاندفاع العثماني في أوروبا قطع الشريان الرئيسي للتجارة البرية مع الهند[1].

لقد ظلّت البضائع الغريبة والثمينة تعبر عبر ثلاث ممرّات كبرى لأكثر من ثلاثين قرناً من شواطئ الهند إلى سواحل المتوسط[2]. لكن مع فتح عمرو بن العاص (ت 62هـ/682م) لمصر والاسكندرية ضمناً عام 640م، سيطر العرب على أهمّ طريقين للتجارة مع الهند، ولم يبقَ إلا طريق واحد يمرّ من إندوس إلى ضفاف نهر أوكساس (Oxus) مخترقاً بحر قزوين إلى البحر الأسود ثم القسطنطينية والبحر المتوسط. ومع الزحف العثماني في القرن الخامس عشر الميلادي، أُقفلت الطرق التجارية القديمة من الهند إلى الغرب، حتى ساد شعور متزايد بأهمية الهند بنظر أوروبا. وللسيطرة على هذا الطريق وتأمين مصالحها الحيوية في التجارة مع الشرق، وتجنباً للرسوم التي تُفرض على بضائعها في ميناء الاسكندرية والتي تصل إلى ثلث قيمتها، عملت البندقية المدينة التجارية الصاعدة الواقعة جنوبيّ إيطاليا على تقديم السفن للحملة الصليبية الرابعة بشرط التخلص من غريمتها القسطنطينية. وفي السنوات اللاحقة استمرّ النزاع بين المدن الأوروبية، إلى أن بدأ

---

[1]- R. S. Whiteway, The rise of Portuguese Power in India, 1497-1550, Archibald Constable & Co, Westminster, 1899, p.1-2.

[2]- Hunter, India, op. cit., p.139.

عصر الاكتشافات البحرية في القرن الخامس عشر الميلادي، فأنفق الأمير البرتغالي هنري البحار (ت 1460م) جلّ عمره بحثاً عن طريق الهند التفافاً حول إفريقيا. وفي عام 1488م اكتشف بارثولوميو دياز (Diaz Bartholomew) رأس العواصف الذي سمّاه الملك جون الثاني (ت 1495م) رأس الرجاء الصالح تيمّناً.

وفي عام 1492م اكتشف الجَنَوي كريستوف كولومبوس قارة أمريكا وهو يبحث عن الهند، بعدما فشل في إقناع جَنَوا والبرتغال وبريطانيا بدعم الرحلة والذي تولّته إسبانيا. وعندما وصل الملك جون الثاني إلى عرش البرتغال، أرسل أحد أفراد العائلة المالكة للمهمة نفسها أي اكتشاف طريق الهند، وهو فاسكو دي غاما[1]. هذه الرحلة جعلت البرتغاليين أول أمّة أوروبية تصل إلى الشرق، وكان لها أبعاد ثورية هائلة، أرباحاً لأوروبا وخسائر للشرق. ووافق وصول دي غاما تقاسم السلطة في شبه القارة الهندية بين اللوديين الأفغان في دهلي، وملك أفغاني آخر في البنغال، ومملكة أحمد آباد في كجرات، وممالك إسلامية مستقلة تتقاسم هضبة الدّكن، وهي: أحمد نكر، وبيجابور، وإليتشبور (Ellichpur)، وغولكوندا، وبيدار (Bidar). فيما كان الحاكم الهندوكي لفيجايانكر (Vijayanagar) يقود دولة متفوقة في الجنوب، وربما كانت الأقوى كذلك في الهند من دون استثناء المملكة اللودية في دهلي[2].

وكان من الممكن تفادي هذه الخسارة لاحقاً – بحسب أحمد زين الدِّين المليباري – لو تدخل الملك أكبر الذي كان في أواخر القرن السادس عشر الميلادي يتربّع على إحدى أكبر إمبراطوريات العالم، ويدين له بالطاعة بقية حُكّام الهند، إذ كان كثيراً ما يُحتجز الحُجّاج الهنود من قبل البرتغاليين وهم في طريقهم إلى مكة عن طريق البحر، وبعض هؤلاء ينتسبون إلى الأسرة الحاكمة، فلا يُطلَق سراحهم إلا بفدية، ولم يؤدِّ كل هذا إلى نشوب نزاع مباشر بين البرتغاليين وأكبر. ويحاول المليباري تبرير هذا الموقف المهادن رغم الاستفزازات البرتغالية بضعف القوة البحرية المغولية في عهده، وأنه كان يتعيّن عليه فتح قارة ضخمة، ولم يكن متّسعٌ من الوقت ليُضيعه في الاحتكاك بالبرتغاليين الذين ما كان لهم وزن رغم أنهم كانوا يلدغونه بين الفينة والأخرى. ومهما يكن، فإنّ الموقف الإسلامي المتردّد مع بدايات التوغّل الأوروبي أتاح للبرتغاليين فرصة إرسال حملات أخرى لبسط النفوذ على تلك الأنحاء[3].

---

[1]- R. W. Frazer, British India, T. Fisher Unwin, Paternoster Square, E.C, London, 1896, p.11-12.
[2]- Hunter, India, op. cit., p.146-147.
[3]– المليباري، تحفة المجاهدين في أحوال البرتغاليين، مرجع سابق، ص163–164.

وجد "دي غاما" قبولاً لدى زامورين (ابن البحر حسب اللغة السنسكريتية) الحاكم الهندوكي لكليكوت (Calicut)، حيث أعطاه هدايا وبضائع مما يمكن تخزينه في السفن، وبخاصة بعدما اعتقد هو ومستشاروه بأنّ الأسطورة التي تنبّأ بها عرّافون من قبل قد انطبقت على الغزاة البرتغاليين، وهي تزعم أنّ ملكاً من مكان بعيد جداً سيحكم الهند كلها، وهو يقود أناساً من ذوي البشرة البيضاء، وسيؤذي أعداءه بشدة. وعاد دي غاما إلى البرتغال وهو يحمل أنواعاً من البهار، فكانت تلك بداية التجارة بين الشرق والغرب في الزمن الحديث[1]. أما العرب فوقفوا بكل جهدهم ضد البرتغاليين بعدما تبيّن لهم أنّ الهدف هو القضاء على الوجود العربي في المحيط الهندي، كما أدرك القادة البرتغاليون منذ اليوم الأول الذي رست فيه سفنهم عند موانئ مليبار ضخامة العقبات التي ستواجههم بوجود العرب في تلك المنطقة، لا سيما وأنهم احتكروا التجارة البحرية لقرون، ما بين الشاطئ الغربي للهند والخليج وبينه والبحر الأحمر، لذلك بدأ التخطيط للقضاء عليهم[2].

وفي عام 1502م حصل الملك البرتغالي من البابا ألكسندر السادس (ت 1503م) على مرسوم يجعل منه "ملك الملاحة والفتح والتجارة في أثيوبيا وبلاد العرب وفارس والهند". وعاد فاسكو دي غاما مرة أخرى إلى الهند ناوياً الانتقام من العرب الذي أساؤوا استقباله في كليكوت. ففي هذا العام احتجز سفينتين وستة عشر قارباً صغيراً فقطع أيدي وأنوف وآذان 800 عربي وكسر أسنانهم، ثم وضعهم جميعاً في سفينة، وأشعل فيها النار، وتركها تجنح إلى الشاطئ حتى يرى زامورين عواقب الغضب الشديد للبحّارة البرتغاليين. خاض الهنود معركة أخيرة مع البرتغاليين، فقاد زامورين جيشاً قوامه خمسون ألف رجل وعدد من المدافع معزّزاً بقوة بحرية مكوّنة من ثلاثمائة سفينة ضدّ قوة برتغالية صغيرة يقودها ديوارتي باتشكو (Duarte Pacheco)، ومعه مائة برتغالي وثلاثمائة من الجنود المحليين المليباريين. لكن الجيش الهندي عجز خلال خمسة أشهر من النزاع عن طرد البرتغاليين، فخسر عشرة آلاف جندي، وغرقت كلّ سفنه ما عدا أربعة، فما كان من زامورين إلا الانسحاب بعدما تأكّد له أنّ قواته غير المنضبطة غير قادرة على التفوّق على الجنود الأوروبيين، فيما أظهر انتصار باتشكو إمكانية تكوين إمبراطورية في الهند. وفي عام 1505م رحل أسطول كبير مؤلف من اثنين وعشرين سفينة و1500 رجل تحت قيادة فرانسيسكو دي ألمايدا (Francisco de Almeida) الذي سنّ سياسة مختلفة بمواجهة العرب الذين فقدوا تفوّقهم التجاري، فأقام قلاعاً بحرية قليلة، وأبقى على القوة البحرية

---

[1]- Frazer, British India, op. cit., p.14-16.

[2]- المليباري، تحفة المجاهدين في أحوال البرتغاليين، مرجع سابق، ص164.

لتكون الاحتياط الرئيسي. إنّ ألمايدا الذي أصبح أول حاكم برتغالي رأى أنّه يمكن للبرتغال إنشاء إمبراطورية استعمارية كبرى في الهند، بالنظر إلى أنّ الممتلكات المفترضة ستستنزف الموارد البشرية والمادية، لذا كان تأكيده للملك إيمانويل (ت 1521م) أنّ من يسيطر على البحار يمتلك التجارة مع الهند[1].

لكن المماليك الذين وجدوا أنّ اكتشاف الطريق بين أوروبا والهند حول رأس الرجاء الصالح يضرّ بتجارة التزانزيت عبر مصر، أرسلوا أسطولاً لتدمير المواقع البرتغالية في آسيا. حقّقوا انتصاراً أوليّاً في تشول (Chaul) عام 1508م حيث قُتل ابن ألمايدا ثم انهزموا قرب جزيرة ديو (Diu) عام 1509م[2]، وحال الخلاف المملوكي العثماني دون حسم الصراع إذ صادف الحملة المملوكية ضد البرتغاليين وقوع معركة مرج دابق عام 922هـ/1516م بين السلطان سليم الأول (1470-1520م) وقانصوه الغوري (1446-1516م) قائد المماليك، وفيها قضى الغوري وسقطت مصر بيد العثمانيين[3]. وعاد أمراء المسلمين في الهند إلى الاستنجاد بالعثمانيين الذين حلّوا محلّ المماليك في حكم مصر وسواحل البحر الأحمر، وانتصر العثمانيون على البرتغاليين غير أنّ الأمراء كانوا على خلاف فيما بينهم، فاستعان جانب منهم بالبرتغاليين ضد الجانب الآخر، كما ظنّ بعضهم سوءاً بالعثمانيين ومنعوا عنهم المؤن فاضطروا للمغادرة[4].

أما الحاكم البرتغالي الثاني ألفونسو دي ألبوكيرك (Alfonso de Albuquerque) فاعتبر أنّ بمقدوره إنشاء إمبراطورية طويلة الأمد في الشرق بواسطة جنوده الأوروبيين ذوي الخبرة والشجاعة. احتلّ غوا (Goa) عام 1510م والتي نمت وتطوّرت لتصبح المدينة الأغنى والأقوى في الشرق، وتمكّن من تقليص دور مضيق هرمز مع إقفال الخليج أمام التجّار العرب، وبنى قلعة في جزيرة سوقطرة إزاء سواحل القرن الإفريقي للتحكّم بالبحر الأحمر، وترك الشاطئ من رأس الرجاء الصالح وحتى الصين بين أيدي خلفائه. وبهذا، سيطرت البرتغال على تجارة الشرق فكانت ترسل بضائعها شمالاً نحو بورج (Bruges) وأنتيورب (Antwerp)

[1]- Frazer, British India, op. cit., p.20.
[2]- Hunter, India, op. cit., p.148.

[3]- المليباري ، تحفة المجاهدين في أحوال البرتغاليين، مرجع سابق، ص251-256.

[4]- محمود شاكر، التاريخ الإسلامي (19) التاريخ المعاصر، القارة الهندية 1924-1991م، المكتب الإسلامي، ط2، 1997، ص26.

وأمستردام (Amsterdam) ونورمبرغ (Nuremberg) وأوغسبرغ (Augsburg) إلى أن اتّحدت مع إسبانيا عام 1580م[1].

لقد سنّ البوكيرك أسلوباً استعمارياً اتبعه الإنكليز من بعده حيث استولى على مواقع مهمة على طول الشاطئ، وحرّض بعض الحُكّام المحليين على بعض. وعلى مدى قرن كامل، (1500–1600م) احتكر البرتغاليون التجارة الشرقية من اليابان وجزر البهار إلى البحر الأحمر ورأس الرجاء الصالح، فيما اكتملت مملكتهم البحرية بانضمام مستوطنات جديدة على الساحل الأطلسي لإفريقيا والبرازيل، لكنهم لم يكونوا يملكون المقدرة السياسية ولا الخصائص الشخصية لإدارة إمبراطورية بهذا الوسع، فمزاجهم متأثّر بصراعهم مع مسلمي الأندلس، فلم يكونوا تجاراً بل فرساناً متجوّلين وصليبيين لا يرون في غير المسيحي سوى عدوّ للبرتغال وللمسيح، كما طبعوا تاريخ الهند بقسوتهم المعروفة عنهم[2]، فما أن خسروا التجارة مع الهند حتى تهاوت إمبراطوريتهم المترامية الأطراف[3].

وفشل البرتغاليون كما يقول هانتر لأنهم تجشّموا عناءَ أمرٍ هو أكبر من طاقتهم أي غزو الهند وتنصيرها في الوقت ذاته، وفشل الهولنديون لأنّ تجارتهم قامت على الاحتكار الذي يصعب استمراره، ولو أنّ هذا النمط نجح في جزيرة معزولة مثل جاوا، وفشل الفرنسيون من بعدهم رغم براعة جيوشهم وعبقرية جنرالاتهم لعدم حصولهم على الدعم المطلوب من الوطن، أما الشركات الألمانية سواء أكانت نمساوية أو بروسية فكان يُضحّى بها للمتطلّبات الدبلوماسية في أوروبا، كما رُبطت مصالحها مع الدول الألمانية في حروبها الأوروبية، رغم أنّ ألمانيا لم تتخلّ عن حلبة المنافسة. وفازت بريطانيا بالجائزة الكبرى لأسباب أربعة: ضبط النفس عن احتلال أراضٍ قبل تجهيز القوة اللازمة، والإصرار على النجاح لدى الانخراط في مشاريع توسعية وعدم التراجع لدى وقوع هزائم، والثقة المتبادلة بين عملاء شركة الهند الشرقية وقت الأزمات، وأخيراً وهو العامل الأهمّ استمرار الدعم من الوطن الأمّ، وعدم التضحية بمصالح الشركة من أجل مقتضيات الدبلوماسية في أوروبا[4].

المطلب الثاني: شركة الهند الشرقية (البريطانية)

أمسكت البرتغال بتجارة الشرق إلى أن اتّحدت مع إسبانيا، فامتنع الهولنديون عن الاتّجار مع لشبونة وهم الذين تحرّروا من إسبانيا عام 1572م، وهذا ما دفعهم إلى البحث عن طريق جديد نحو الهند، ولا سيما

---

[1]- Frazer, British India, op. cit., p.21.
[2]- Hunter, India, op. cit., p.149.
[3]- Frazer, British India, op. cit., p.20.
[4]- Hunter, India, op. cit., p.175-176.

وأنّ هزيمة الأسطول البحري الإسباني المعروف باسم الأرمادا عام 1588م، قد فتحت البحار أمام الهولنديين والبريطانيين الذين أبحروا جنوباً حول رأس الرجاء الصالح لأخذ حصتهم من تجارة الشرق بعيداً عن البرتغال[1]. أرسل البريطانيون حملتهم الأولى إلى الهند عام 1591م حيث ضمّت ثلاث سفن بقيادة جورج رايموند (George Raymond) وجايمس لانكستر (James Lancaster). واجهت الرحلة الأولى عدداً من المصاعب والأمراض، لكن لانكستر تمكّن أخيراً من الوصول إلى الهند، فتجوّل لبعض الوقت في البحار الشرقية، ونهب سفناً برتغالية بعد الاستيلاء عليها ثم قفل راجعاً إلى الوطن[2]. لكن من أصل 198 رجلاً كانوا معه في الرحلة، عاد بسلام خمسة وعشرون منهم فقط، ومع ذلك اعتبرت الرحلة ناجحة تجارياً إذ عادت بحمولة ثمينة[3]. من جهتهم، أسرع الهولنديون بإرسال حملتهم الخاصة المكوّنة من أربع سفن عام 1595م تحت قيادة كورنليوس هوتمان (Cornelius Houtman)، وبحلول عام 1602م كانت المحطات الهولندية التجارية قد تأسّست في سيلان وعلى طول الشاطئ الغربي للهند وفي الشرق الأقصى من باتافيا (Batavia) في جاوا إلى اليابان والصين[4]. وإزاء الاحتكار الهولندي التدريجي لتجارة الشرق، تحرّك تجار لندن بسرعة وقرّروا تأسيس شركة الهند الشرقية التي حصلت في 31 كانون الأول (ديسمبر) عام 1600م على امتياز التجارة في الشرق لمدة خمسة عشر عاماً، وفي الثاني من شهر نيسان (أبريل) عام 1601م، انطلقت الرحلة الأولى للشركة وتضمّ أربع سفن[5]. في تلك المرحلة المبكرة، اعتبر موظفو الشركة أنّ الهند هي جائزة الترضية، لأن هدفهم الأساسي وضع قدم لهم في تجارة البهار عبر الجزر التي تسمى الآن أندونيسيا، لكن الهولنديين صدّوهم فلم يكونوا قادرين على تحقيق الهدف الأصلي. وفي الهند، منحهم السلطان المغولي جهانكير حق بناء محطة تجارية في سورات، وفي عام 1612م أثاروا إعجاب السلطان حين وعدوه بحماية سفن الحجيج في طريقها إلى مكة. ثم تتابع إنشاء المحطات التجارية، في مدراس جنوبيّ الهند، وفي بومباي عام 1674م، وقام أحد موظفي الشركة بإقامة محطة أخرى في البنغال عام 1690م[6].

[1]- Frazer, British India, op. cit., p.21.
[2]- Ibid., p.25.
[3]- Percival Griffiths, The British Impact on India, MacDonald, London, 1952, p.48-49.
[4]- Frazer, British India, op. cit., p.22.
[5]- Ibid., p.26-28.
[6]- Jeff Hay, The Partition of British India, Chelsea House Publishers, USA, 2006, p.22-23.

كانت قلعة سانت جورج أو مدراس أول امتلاك بريطاني لأرض هندية على يد فرانسيس داي (Francis Day) عام 1639م، كما استوطن الفرنسيون في بونديتشيري (Pondicherri) عام 1674م. وعلى مدى سنين طويلة عمل البريطانيون والفرنسيون في التجارة جنباً إلى جنب، ولم تكن بينهم عداوة أو أطماع في الأرض[1]. وخلال قرن ونصف القرن من تأسيسها، عملت شركة الهند الشرقية في التجارة من خلال مراكزها الساحلية، فلم تكن تطمح إلى الحكم في ذلك الحين، وقَبِلت بسيادة الملك المغولي في دهلي، وتاجرت وفق المعاهدات المعقودة مع الأمراء الهنود. وكانت واحدة من شركات أوروبية عدة، دخلت مباشرة إلى السوق الهندية انطلاقاً من محطاتها على الشاطئ أو عبر وسطاء، ومن هناك افتتحوا أعمال التجارة مع الصين وأرخبيل الملايو. لكنها، ومنذ منتصف القرن الثامن عشر الميلادي انخرطت الشركة في العمل العسكري والتطوير التدريجي للجهاز الإداري داخل قواعدها وخارجها. وجاء هذا التحوّل إثر وفاة الملك أورنكزيب عام 1707م، وتحلّل السلطة المركزية واتجاه المقاطعات إلى الاستقلال. وفي الوقت ذاته، بدأ الصراع العالمي بين الإنكليز والفرنسيين على المستعمرات والتفوّق البحري. وقد حاول الفرنسيون دون جدوى التوسع في الهند انطلاقاً من بونديتشيري عبر تجنيد السكان المحليين وعقد التحالفات[2] لا سيما مع الزعماء المحليين في الجنوب. ثم وقعت الحرب بين بريطانيا وفرنسا في أوروبا عام 1743م، في سياق التنافس القائم بين البلدين على النفوذ في شبه القارة الهندية، ثم إنّ الحربين بينهما في كرناتيك (Karnatik) جنوباً كانتا جزءاً من حرب الخلافة النمساوية (1740-1748م)، وحرب السنوات السبعة بين عامي 1756 و1763م. وفي عام 1770م حقّق الإنكليز نصراً حاسماً على الفرنسيين. وأخيراً، ووفقاً لمعاهدة باريس عام 1763م، أُعيدت بونديتشيري ومصانع أخرى إلى فرنسا مع امتدادات برية محدودة، لكن حُرمت باريس من نفوذها العسكري والسياسي في الهند[3]،[4].

لقد اجتذبت البنغال موجات من التجّار الأوروبيين بسبب نوعية المنسوجات التي تنتجها، وكان البرتغاليون أول من أرسوا حضورهم فيها عام 1535م ليأخذ مكانهم الهولنديون بعد قرن، وأتت شركة الهند الشرقية متأخّرة إلى البنغال، لكن كبرت قاعدتها الجديدة في كلكوتا سريعاً، فقام فيها حصن وليامز عام 1696م، وبعد

---

[1]- Hunter, India, op. cit., p.178.
[2]- Rudolf von Albertini, Albert Wirz, translated by John G. Williamson, European Colonial Rule, 1880-1940: The Impact of the West on India, Southeast Asia, and Africa Greenwood Press, Westport, CT, 1982, p.3.
[3]- Hunter, India, op. cit., p.179-181.
[4]- انظر ملحق الخرائط، الخارطة رقم 4، ص234.

سنتين حصلت الشركة على حقوق الزمندار (جمع الضرائب) لمصلحة دهلي في ثلاث قرى ملاصقة، وفي عشرينات القرن الثامن عشر الميلادي كانت البنغال تسهم في نصف واردات الشركة من آسيا، ومعظمها عن طريق كلكوتا[1]. وبخلاف البرتغاليين الذين تبنّوْا استراتيجية الاعتماد على الدولة، أو الهولنديين الذين تبنّوْا نموذجاً مختلطاً من القطاعين العام والخاص، فإنّ الإنكليز دفعوا بالقطاع الخاص للسيطرة على ثروات الشرق[2]. ومن المنافع الرئيسية التي حصلت عليها الشركة من الدولة البريطانية احتكار التجارة مع الشرق، وكما هو حال الشركات المتعدّدة الجنسية المعاصرة، فإنّ شركة الهند الشرقية لم تكتفِ بقواعد العرض والطلب، بل حافظت على حقوقها الحصرية بالاستيراد من آسيا عبر ممارسة الضغوط ودفع الرّشى، كما سعت لإقصاء منافسيها كي تتمكّن من خفض الكلفة عبر السيطرة على طرفي خط التجارة، وذلك لضمان أعلى ربح لحاملي الأسهم. وكانت المفاوضات هي الطريقة المفضّلة لضمان تفوقها في السوق، لكن إذا اقتضى الأمر تستخدم الشركة القوة والخديعة معاً[3].

وكانت المحطة الفاصلة في تاريخ الشركة عندما هزم رجالها حاكم البنغال في بلاسي عام 1757م، وانتصروا مرة أخرى في باكسار عام 1764م، وفي العام التالي حصل روبرت كلايف (Clive Robert) (حاكم البنغال ما بين عامي 1758-1760، 1765-1767م) من خلال معاهدة الله آباد على حق جمع الضرائب (diwani) في البنغال وبهار وأوريسا بدلاً من الحاكم (نوّاب) وذلك باسم السلطان المغولي، وكان هذا إقراراً بسيطرة الشركة على تلك المناطق. وكانت عائدات البنغال تمثّل جائزة مالية كبيرة حيث يمكن تقديرها سنوياً ما بين مليون وأربعة ملايين جنيه استرليني، وهو ما سمح للشركة بتنمية قواتها العسكرية، وتشديد قبضتها على الأراضي التي تسيطر عليها[4]. وبذا، بدأ نهب البنغال، تارة بضرائب مفروضة، وطوراً بفساد مسؤولي الشركة، كما عبر الخفض القسري لأسعار القطن والحرير من أجل تصديره. وبسبب هذه الأعمال غير المشروعة للشركة تدخّل البرلمان البريطاني لتشديد رقابته عليها، حيث انتزع منها السلطات التنفيذية ومنحها للحكومة البريطانية.

---

[1]- Nick Robins, The Corporation that changed the world, How the East India Company shaped the modern multinational, Pluto Press, London, 2006, p.11.

[2]- Ibid., p.23.

[3]- Ibid., p.35.

[4]- H. V. Bowen, The business of Empire: The East India Company and Imperial Britain, 1756-1833, Cambridge University Press, New York, 2006, p.3-4.

لقد تأسّست شركة الهند الشرقية على أنها شركة تجارية وحسب، لكنها في الواقع نظّمت حملات عسكرية، وبَنَتْ دولة في شبه القارة الهندية أصبحت تُعرف لاحقاً بجوهرة التاج البريطاني، وكانت فعلاً حجر الزاوية للإمبراطورية. وبالإضافة إلى المستوطنات في كندا وأستراليا ونيوزيلندا، باتت الهندُ رمزَ بريطانيا كقوة عالمية[1]. فباسم الشركة، تحوّلت بريطانيا إلى قوة استعمارية في الهند، ولم تكن النيّة آنذاك للتوسّع سواء من الشركة أو من الحكومة البريطانية، لأنّ الحروب مُكلفة، وكانت الشركة على حافة الإفلاس. لكن النفوذ البريطاني توسّع تدريجيّاً، وذلك يعود إلى العامل المحلي على وجه الخصوص. فبسبب المسافة الشاسعة والبطء في وصول الرسائل بين بريطانيا والهند تولى مسؤولو الشركة اتخاذ قرارات ذاتية بشنّ الحرب أو التفاوض أو التوسع، أو مجابهة خطر حقيقي أو متخيّل، كما أنّ الثورة الصناعية في أوروبا والتزايد السريع في تجارة بريطانيا دفع نحو التوسع الجغرافي[2]. وتبنّى الحاكم الإنكليزي وارن هاستينغ (Warren Hasting) (1772–1785م) سياسة إضعاف الدول الإسلامية مستغلّاً مشاعر الكراهية والحسد بين الأمراء، فسحقت قوات الشركة الروهيليين بالتعاون مع نوّاب أوده، وبعد ذلك جاء دور أوده نفسها بعد وفاة حاكمها، ومطالبة أرملته وأمه بالميراث، فتدخل الإنكليز ونهبوا ميراث الحاكم السابق الموالي لهم. بعد ذلك نقل الإنكليز اهتمامهم إلى الجنوب، وإلى إمارة ميسور تحديداً التي كان يحكمها حيدر علي (1721–1782م)، وهو رجل طموح لم يكن موالياً للفرنسيين كما لم يكن معادياً للبريطانيين، ولكن المصالح كانت تسيّر قراراته، وبما أنه كان يسعى لتدريب جيشه وفق الأسلوب الأوروبي فقد استخدم ضباطاً فرنسيين ذوي خبرة لهذه المهمة، وهو ما أدّى إلى زيادة النفوذ الفرنسي في ميسور. تحالف هاستينغ مع نظام حيدر آباد ومع المراتها ضد حيدر علي الذي تمكن من الانتصار عليهم مُجبراً الإنكليز على عقد الصلح معه وفق شروطه، وكانت المرة الأولى التي يضطر فيها الإنكليز إلى طلب الصلح. وفي عام 1779م، تمكن حيدر علي من تشكيل تحالف مع حيدر آباد والمراتها ضد الإنكليز وبدعم من الفرنسيين، حتى إنه هدّد وجودهم في شبه القارة الهندية، لكن الإنكليز استطاعوا تفكيك التحالف حتى بقي حاكم ميسور وحده في المعركة، ثم مات عام 1782م فتولى ابنه تيبو سلطان (1750–1799م) مكانه. خاض تيبو سلطان معارك ناجحة ضد الإنكليز فتوصّل معهم إلى معاهدة صلح عام 1784م. حاول استمالة الفرنسيين لتشكيل حلف ضد الإنكليز، لكنهم اكتفوا بتحريض الإمارات

[1]- von Albertini and Wirz, European Colonial Rule, 1880-1940, op. cit., p.3.
[2]- Ibid., p.4-5.

المحلية على مواجهة الإنكليز. أرسل بعثة إلى اسطنبول عام 1785م بحثاً عن دعم عسكري مقابل منح العثمانيين امتيازات تجارية لكن الدولة العثمانية كانت آنذاك منشغلة بالخطر الروسي والنمساوي، كما خضعت لضغوط بريطانيا. وفي عام 1787م أرسل وفداً إلى فرنسا فاستُقبل بحفاوة دبلوماسية، لكن الفرنسيين اعتذروا عن تقديم الدعم العسكري لميسور حتى لا تُخرق معاهدة فرساي وتؤدي إلى حرب مع بريطانيا. وفي عام 1796م أرسل وفداً إلى حاكم أفغانستان زمان شاه (حكم ما بين عامي 1793 و1800م) طلباً الدعم منه لإخضاع المراتها وطرد الإنكليز من الهند. وطرق كل الأبواب لزرع الشقاق بين بشوات المراتها ونظام حيدر آباد من جهة وبين بريطانيا من جهة أخرى لقطع العلاقات فيما بينها. أما الإنكليز فبدأوا الحرب النهائية مع تيبو سلطان ابتداء من عام 1790م وانتهت بمقتله بعد خيانة بعض أتباعه له في القلعة التي يتحصّن بها[1]. وإنّ نتيجة الحرب مع إمارة ميسور أدخلت الشاطئ الجنوبي تحت الحكم البريطاني، وأرست قاعدة لرئاسية مدراس، وما بقي من المقاطعة تحوّل إلى سلطة هندوكية. وكان على نظام حيدر آباد قبول تحالف من موقع أدنى مع بريطانيا، وبالمقابل ضمنت بريطانيا استقلال الإمارة وحمايتها، ونشرت قوات عسكرية فيها على حساب خزينة الإمارة. وحدثت تحالفات أخرى من هذا النوع، مع حاكم أوده عام 1799م. ثم نشبت الحروب مع المراتها في دهلي ووادي أعلى نهر الغانج، وأوريسا في الشرق، وفي بومباي. ورغم هزيمة البريطانيين في أفغانستان لكنهم ضمّوا السند التي كانت حتى ذلك الوقت أرضاً أفغانية. وخيضت حربان ما بين 1845 و1849م ضد السيخ، فضُمّت البنجاب إلى نفوذ الشركة، وأُقيم حكم هندوكي في كشمير[2].

وبهذا، تمدّد النفوذ البريطاني خلال مائة سنة من مجرّد محطّات تجارية متفرقة وقليلة على الساحل، منتصف القرن الثامن عشر الميلادي إلى حكم مباشر لثلاثة أخماس شبه القارة الهندية، وحكم غير مباشر لبقية الهند عبر مئات الإمارات الهندية التي تخلت عن مهمة الدفاع عن حدودها إلى بريطانيا مقابل امتيازات اقتصادية وغيرها[3]. فبعدما أصبحت الهند مجرّد سلطات محلية مبعثرة، ومع انتشار الفوضى إثر انحلال السلطة المركزية، أخذت الشركة على عاتقها حماية مصالحها بالقوة، فشكّلت جيوشاً معظم أفرادها من

---

[1]- Lewin B. Bowring, Haidar Ali and Tipu and the structure with the musalman powers of the south, Oxford University Press Warehouse, London, 1893, p.138, 174, and Shafiq Ali Khan, Evolution of the Two Nation Theory with reference to India and Pakistan, Political Science Department, University of Sind, Hyderabad (west Pakistan), 1967, p.231-243.

[2]- Von Albertini and Wirz, European Colonial Rule, 1880-1940, op. cit., p.4.

[3]- انظر ملحق الخرائط، الخارطة رقم 5، ص235.

الهنود، يقودها ضباط بريطانيون، وأقامت التحصينات في محطاتها التجارية ولا سيما حصن ويليام في كلكوتا[1].

وإدارياً، نظّمت الشركة نفسها ضمن ثلاث رئاسيات هي بومباي ومدراس وكلكوتا، وكلٌّ منها تتمتع بدرجة عالية من الاستقلال عن الأخرى، وكانت هذه الرئاسيات هي أركان الحكم البريطاني في الهند، ففي بومباي مركز التجارة في الساحل الغربي، يصدَّر منها القطن والصّباغ والبهارات الآتية من الجنوب الغربي وأماكن أخرى من آسيا، وفي مدراس تتركّز العمليات التجارية للقطن والسكر، فيما بقيت البنغال مصدر أثواب الحرير وملح الصوديوم، وكان لهذه المراكز دور آخر قِبال النفوذ الفرنسي[2]،[3]. ومن الناحية الاستراتيجية، كانت الهند البريطانية تمنع القوى الأوروبية الأخرى مثل روسيا وفرنسا من السيطرة على قارة آسيا أو على المحيط الهندي، ومن الناحية الرمزية، فإنّ احتلال الهند الشاسعة جغرافياً والمتنوّعة ديموغرافياً مَنَح بريطانيا هيبة قومية عظيمة، أما من الناحية الاقتصادية فإنّ إنتاج الهند من الشاي والقطن والقنّب زوّد الآلة الصناعية الإنكليزية بالمواد الخام، كما حصل المستثمرون البريطانيون على فرص وواردات كبيرة في قطاعي الزراعة والصناعة فضلاً عن أنّ الهند سوق استهلاكية مهمة[4].

بالمقابل، فإن تكوين الشركة لإمبراطورية في الهند في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي زاد من أهميتها أمام الدولة والأمة، وساد اعتقاد أنّه إذا أرادت بريطانيا الاستفادة كاملاً من التوسع الجغرافي في آسيا، فمن المفروض أن تكون الشركة قوية ومستقرة، وفوق ذلك أن تكون مُدارة جيداً. وإذا كانت هذه المعايير المؤسّسية قد بدت واضحة في الخمسين سنة التي تبعت عام 1709م فقد بدا في ستينات القرن الثامن عشر الميلادي أنّ إعادة التقييم صعبة بعدما أضعفتها الأزمات السياسية الداخلية، حتى أُثير تساؤل حول أهلية شركة تجارية مستقلة لتكون الجسم المناسب لإدارة إمبراطورية ثمينة. ومنذ عام 1767م تلاحقت التدخلات الحكومية البريطانية في شؤون الشركة، رغم أنها في البداية كانت فوضوية ولم تكن ناجحة كلها. لكنها مع الوقت تمكّنت من تنظيم عمل الشركة وفتحت الطريق لإخضاع كل أنشطتها غير التجارية لإشراف الحكومة البريطانية، عام 1784م، ولتكون الشركة هي الذراع الإدارية للدولة الإمبريالية[5]. وأصدرت الحكومة البريطانية قوانين وتنظيمات لضمان تدفّق الموارد من الهند، وكانت تعوّل أيضاً على عائدات الضرائب من مستوردات

---

[1]- Von Albertini and Wirz, European Colonial Rule, 1880-1940, op. cit., p.4-5.

[2]- Hay, The Partition of British India, op. cit., p.23-24

[3]– انظر ملحق الخرائط، الخارطة رقم 6، ص236.

[4]- Hay, The Partition of British India, op. cit., p.22.

[5]- Bowen, The business of Empire: The East India Company and Imperial Britain, 1756-1833, op. cit., p.53.

الشركة التي كانت تتاجر في الهند والصين. ففي عام 1773م صدر قانون سمّى مسؤول الشركة وارن هاستينغ حاكماً عامّاً في الهند، ومنحه وخلفاءه السيطرة على مدراس وبومباي والبنغال. وفي عام 1784م أُعطي مجلس الإدارة في لندن حق مراقبة أعمال الشركة في الهند[1]. لكن الشركة فقدت احتكارها لتجارة الهند عام 1813م، وكذلك احتكار التجارة مع الصين عام 1833م، ويبدو هذا غريباً حينما يقال إنّ اهتمام الشركة هو التجارة بشكل رئيسي، وأنّ المهام السياسية والإدارية إنما هي التزامات مساندة للعمل الرئيسي وحسب[2].

المطلب الثالث: الاستعمار البريطاني المباشر

انقسمت الأراضي التي حازت عليها شركة الهند الشرقية إلى ثلاث رئاسيات هي البنغال ومدراس وبومباي، وعُيّن في كلٍّ منها حاكم ومجلس مسؤول أمام الشركة في لندن، وكان كلّ واحد منهم مستقلّاً عن الآخرين. لكن عندما قرّر مجلس العموم البريطاني وضع يده على إدارة الشركة، بدا أنه من الأبسط والأكثر فعالية العمل مع موظف واحد بدلاً من ثلاثة، فبدأ تركيز السلطات ابتداء من قانون عام 1773م الذي نصّ على أن يكون حاكم البنغال هو الحاكم العام، على أن يكون مشرفاً على بعض الشؤون الحكومية في مدراس وبومباي. وخلال الخمسين التالية تضخّم حجم البنغال بسبب الإلحاقات الجغرافية المتعاقبة، أي بنارس في عام 1775م، وأوريسا عام 1803م، ومساحة واسعة في الشمال الغربي من عام 1801 إلى 1803م، ثم آسام والقطاعات الشاطئية لبورما عام 1824م. وفي عام 1836م أُنشئت حاكمية جديدة في المنطقة الشمالية الغربية والتي عُرفت لاحقاً بالمقاطعات المتحدة لأكره وأوده، وكذلك أُقيم منصب حاكم جديد للبنغال عام 1853م حتى يتفرّغ للقضايا المحلية في المقاطعة[3].

وكانت البنغال المقاطعة الأغنى إزاء أحد البلدين الآسيويين الأكبر اقتصادياً وهما الهند والصين، حتى أصبحت مركز الاستراتيجية التجارية لشركة الهند الشرقية في القرن السابع عشر الميلادي. فلم تكتفِ الشركة بالإعفاء الضريبي الذي حصلت عليه من الحاكم المغولي عام 1717م، بل راح مسؤولوها في البنغال باستغلال هذا الإعفاء غطاءً لأعمال تجارية خاصة بهم، وهو خرق واسع النطاق للاتفاق التجاري بين دهلي والشركة، لذا ستنصبّ الجهود المتكرّرة للحاكم المحلي في البنغال على ضرورة احترام الشركة لبنود الاتفاق

---

[1]- Bowen, The business of Empire: The East India Company and Imperial Britain, 1756-1833, op. cit., p.26.
[2]- Von Albertini and Wirz, European Colonial Rule, 1880-1940, op. cit., p.5.
[3]- S. Gopal, The Viceroyalty of Lord Irwin, 1926-1931, Clarendon Press, Oxford, 1957, p.165-166.

مع خسارة الولاية لعائدات مهمة وكذلك البلاط المغولي. وكانت هذه المشكلة هي الطريق المؤدي نحو معركة بلاسي عام 1757م مع سراج الدولة. فالنهب المنظّم لعائدات البنغال وفّر للشركة الإمكانيات المالية من أجل مغامرتها الجديدة في الصين والتي بدأت على تردّد في البداية قبل أن تصبح مساراً ثابتاً، حيث تحكّمت الشركة بإنتاج الأفيون في مقاطعة بهار، وقامت بتهريبه إلى الصين لتمويل تجارة الشاي المتنامية. وجرى الأمر بعلم المسؤولين في الهند كما في بريطانيا، وعندما حاولت السلطات الصينية قمع عمليات التهريب، كان الجواب البريطاني من المملكة والشركة معاً هو دبلوماسية السفن الحربية[1].

وحتى عام 1858م، تصرّفت الشركة لتحقيق مصالح التاج البريطاني في الهند، فتحوّلت تدريجياً من شركة تجارية إلى حكومة استعمارية. وخلال الصراعات التي نشبت بينها وبين الزعماء المحليين الذين رفضوا الوجود البريطاني أو سعوا لتوسيع نطاق نفوذهم، تمكّنت الشركة من ضمّ أراضٍ جديدة بعد تحقيق انتصارات عسكرية على خصومها، وذلك في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي. ورغم أنها تصرّفت في الحدود السياسية للهند إلا أنها حتى ذلك الوقت لم تتدخّل في معظم المسائل الثقافية والدينية، فلم يعبأ كثير من الهنود بامتداد النفوذ البريطاني، بل تشكّلت معظم الجيوش البريطانية من الهنود، ثم خاضت آخر حروبها مع السيخ في أربعينات القرن التاسع عشر الميلادي ما أفضى إلى ضمّ البنجاب، فقلّلت بذلك من مخاطر اجتياح روسي لأفغانستان وأصبح الوجود البريطاني في الهند آمناً[2].

لكن البريطانيين بدّلوا سياساتهم السابقة عندما بدأوا يتدخّلون باطّراد في الأديان والثقافات، فقبل عام 1830م كانوا يحرصون على احترام العادات الهندوكية أو الإسلامية، وعلى تعلّم اللغات الهندية، بل إنّ معظمهم تمثّل تلك العادات ومارسها، وبالمقابل عملوا مع بعض المصلحين الهنود على إيقاف بعض العادات السيئة مثل إحراق الزوجة الأرملة مع زوجها الميت. لكن بعد عام 1830م، أصبح المبشّرون البريطانيون أكثر عدائية، وهم من البروتستانت الإنجيليين، الذين يشعرون بالتفوّق على الحضارة الهندية، ويعتقدون أنّ لبريطانيا مهمة حضارية لترقية شبه القارة الهندية عبر فرض الأفكار والمؤسسات الغربية عليها[3]. أثارت هذه الأنشطة التبشيرية حفيظة الجنود الهنود في الجيش البنغالي الذي كان ينتشر أيضاً في المناطق الشمالية الغربية، مع امتداد نفوذ الشركة إليها، ومعظم هؤلاء الجنود كانوا من سلالات مقاتلة، وينتمون إما إلى الطبقة الهندوكية العليا أو هم من المسلمين المتديّنين، ويُعرفون باسم السباهي (sepoys)، وتعني جنود المشاة في الجيش الذي تديره الشركة.

---

[1]- Robins, The Corporation that changed the world, op. cit., p.175-176.
[2]- Hay, The Partition of British India, op. cit., p.26.
[3]- Ibid., p.27.

كانت الشكوك قائمة بأنّ المبشّرين الإنكليز يلقَوْن الدعم من ضباط إنكليز متحمّسين، فسرت مخاوف من تدمير تقاليدهم القديمة، وترافقت هذه المخاوف مع تطورات أخرى، إذ إنّ الإصلاحات التي طالت ملكية الأراضي حطّمت العلاقة المتوارثة بين النبلاء والفلاحين، فرأى الجنود أهاليهم وهم يُطردون من أراضيهم، حتى إنهم لم يعودوا موضع ترحيب في مجتمعاتهم نتيجة ذلك. ووصلت السياسة المتعجرفة للشركة إلى إهانة الملوك والنبلاء الهنود أو الاستهانة بهم، وكان لهذا صداه السيء لدى الجنود البنغاليين[1]. ثم كان ضمّ مملكة أوده عام 1856م إلى ممتلكات الشركة ما أثار الغضب لدى الجنود الذين يخدمون في البنغال وكانوا بمعظمهم من هذه المملكة، كما كان جزء منهم يخدم في جيش بومباي. ولما كانم الجنود يتمتّعون بمزيّة اللجوء إلى القاضي البريطاني المقيم في لكنو، في كلّ ما يخصّ مصالحهم ومصالح عائلاتهم، فقد أدّى ضمّ أوده إلى خسارة هذا الامتياز الذي كان بالنسبة إليهم علامة نفوذ، وسبب ارتفاع نسبة التجنيد فيها[2].

وأخيراً، انفجر الغضب عام 1857م بسبب ظاهري، وهو اعتراض الجنود المسلمين والهندوك على استخدام شحم البقر والخنزير في خراطيش البارود في البنادق الجديدة المعروفة باسم إنفيلد (Enfield) حيث كان على الجندي نزع غطاء العبوة بفمه قبل شحن البندقية بها، بينما الخنزير نجس بنظر المسلمين والبقرة مقدّسة لدى الهندوك. رفضت وحدات من السباهي استخدام الخراطيش الجديدة، وعندما عوقب أحد الجنود بقسوة في ميرات (Mirath) تمرّد الجنود في أيار (مايو) 1857م واستمرّ لعام، فمارس الإنكليز سياسة العقوبات الجماعية ضد الجنود المتمرّدين وضد القرى الثائرة، فيما بقي الجنود السيخ على ولائهم لبريطانيا، ولم تُمسّ مدراس ولا بومباي[3]. وفي قراءة لأسباب التمرّد اعتبر سيّد أحمد خان أنّ أسلوب انتشار الاضطرابات لا يدلّ على وجود مؤامرة، كما لا يوجد دليل على تلقي الثوار دعماً من روسيا أو إيران. ورأى سيّد خان أنّ ضمّ أوده لم يكن سبب التمرّد رغم أنّ الشركة تصرّفت بخلاف معاهداتها ووعودها، إذ إنّ النبلاء المتضرّرين لم يؤيدوا الثوار[4]. بل ساد اعتقاد لدى الهنود مسلمين وهندوكاً بأنّ بريطانيا تريد تغيير دينهم، عبر تشجيع التبشير المسيحي، واستبعاد التعليم بالعربية والسنسكريتية وإغراق الشعب بالجهل والفقر، وبهذا يكون الناس محرومين من معرفة مبادئ دينهم فيسهل بعد ذلك اجتذابهم إلى المسيحية، مع إقامة مدارس تبشيرية وإجبار الأطفال على دخولها، وكذلك تعليم البنات[5].

[1]- Hay, The Partition of British India, op. cit., p.28.
[2]- G. B. Malleson, The Mutiny of 1857, Scribner & Welford, New York, 1891, p.14-15.
[3]- Hay, The Partition of British India, op. cit., p.28-29.
[4]- G. F. I. Graham, The Life and Work of Syed Ahmad Khan, William Blackwood and sons, Edinburgh and London, 1885, p.32-35.
[5]- Ibid., p.40-42, 44.

وفي عام 1858م حكمت بريطانيا شبه القارة الهندية بشكل مباشر، وبعدها بقليل حُلّت شركة الهند الشرقية، وأُعلنت الملكة فيكتوريا (1837-1901م) عام 1877م إمبراطورة الهند، وضمّت الحكومة البريطانية وزيراً لشؤون الهند، وصار المسؤول الأول فيها نائباً للملك، أما الجهاز المدني فكان يشغله ضباط إنكليز مع بعض الهنود في المستويات الدنيا. ومع الوقت زاد عدد الهنود في الإدارة البريطانية بعد الخضوع لاختبارات صعبة للوصول إلى الوظائف العالية. ورغم تمرّد بعض الجنود الهنود في الجيش البريطاني فقد ظلّ مكوّناً بمعظمه منهم، وبنسبة ثلاث هنود مقابل كل إنكليزي، وظلّ الأمراء المحليون يحكمون خمسي الهند. لكن تشكيلة الجيش الهندي تأثّرت بعد عام 1857م فالذين شاركوا في التمرّد من البنغاليين والبهاريين والمراتها الهندوك لم يكن يُسمح لهم بدخول الجيش إلا نادراً، أما السيخ الذين وقفوا إلى جانب الإنكليز فباتوا يمثّلون 25% من الجيش رغم أنّ نسبتهم لا تتجاوز 2% من عدد السكان، فيما كان للباتان (Pathans) من الحدود الشمالية الغربية، والغوركهاس (Gurkhas) من النيبال والراجبوت الهندوك موقع مهم في النظام الجديد[1].

ورغم محاولة الاستدراك النظري لأسباب التمرّد الواسع النطاق والذي كاد أن يطيح بالنفوذ البريطاني في شبه القارة الهندية لا سيما حين يقرّ ويليام هانتر بوقوع مظالم كبيرة على مسلمي الهند وبشكل خاص في البنغال التي كانت موطئ القدم لأولى المستعمرات البريطانية[2]، فإنّ عمليات الانتقام الجماعي التي قام بها جنود الشركة ضد المسلمين خاصة[3]، ربما هي التي أوحت للندن بطيّ هذه الصفحة المظلمة من سيرة الشركة، وإخضاع الهند للحكم البريطاني المباشر بعد عام من التمرّد.

وكان لحلول الإمبراطورية البريطانية مكان الحكم المغولي أكبر الأثر على المسلمين منه على الهندوك، إذ كان النبلاء المسلمون يحتلّون معظم مناصب الدولة، وحكموا أراضي شاسعة كنواب عن الملك، وكان العلماء هم شرّاح الشريعة، فيما امتلك المسلمون الإقطاعيات الأكبر والأغنى. وبمجيء البريطانيين اختفت كل هذه الامتيازات، وأصبح حُكّام المقاطعات موظفين لدى الشركة. وفي مناطق مثل البنغال، طُرد مُلّاك الأراضي المسلمون وحلّ مكانهم المقاولون الهندوك. وفي مجال القوانين، بدأ تنفيذ القانون الإنكليزي بدلاً من الشريعة الإسلامية، فتعطّل عمل القضاة المسلمين.

---

[1]- Hay, The Partition of British India, op. cit., p.29, 31.

[2]- William Hunter, The Indian Musalmans, Trubner and Company, London, Third edition, 1867, p.146-216.

[3]- ينقل عبد المنعم النمر صوراً مفزعة من عمليات القتل والتعذيب والنهب التي مارسها البريطانيون وحلفاؤهم المحليون بعد فشل التمرّد، ومن بينها حرق المنازل بمن فيها من السكان، ولفّ الأسرى بجلود الخنازير وحرقهم، وربط بعضهم على فوهات المدافع قبل إطلاق نيرانها، فضلاً عن الشنق وقطع الرؤوس، ومنهم رؤوس ثلاثة من أبناء آخر ملك مغولي ووضعها على مائدة الطعام أمامه. انظر: عبد المنعم النمر، تاريخ الإسلام في الهند، مرجع سابق، ص447-460.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي أي ما بين عامي 1852 و1869م كان من المحامين الهنود في المحكمة العليا مسلم واحد من أصل 240 محامياً هندياً. وخدمت الطبقة الهندوكية العليا المتعلّمة السلطة المغولية في مختلف الإدارات الحكومية، وتابعت على هذا المنوال مع الحكم البريطاني، فكان الهندوك أكثر مرونة من المسلمين في التكيّف مع الحُكّام الجدد، وهذه من خصائص البرهمية الدينية في الأساس، إذ انخرطوا في التعليم الإنكليزي منبهرين بالأفكار الغربية. وبالمقابل أصيب المسلمون بصدمة علمانية التعليم، وحين أُلغيت الفارسية كلغة رسمية حُرم الكثير منهم من فرصة التعليم حين رفضوا الانضمام إلى المنهاج الإنكليزي، حتى إنه في عام 1872م لم يكن يوجد سوى ثلاثة طلاب مسلمين في معهد هوغلي من بين 300 طالب. وكنتيجة لهذا المسار، راح المسلمون يشغلون المهن الوضيعة، فيما كان الهندوك يتأهّلون لشغل مناصب ذات نفوذ[1].

لقد أعلنت بريطانيا في العهد الفيكتوري المبكّر أنّ الهدف من حكم الشركة هو ترقية الهنود سياسياً وتحضيرهم لحكم أنفسهم، لكن هذا الهدف لم يكن مرئياً تقريباً بعد مرور خمسين سنة. وحين خضعت الهند للحكم المباشر عام 1858م أعلنت الملكة فيكتوريا أن لن يكون تمييز عنصري في الحكم الاستعماري الجديد، لكن هذا لم يتطابق حتى مع وضع المثقفين الهنود في الحياة السياسية والاجتماعية أواخر الحكم الفيكتوري، ثم إنّ بريطانيا رهنت حكمها بوعد تحسين الأوضاع اجتماعياً واقتصادياً، لكن الهند كانت ضحية المجاعات المدمّرة والأوبئة والأمراض السارية، في حين أنّ محو الأمية ظلّ في حدود 10% من السكان حتى على مستوى اللغات المحلية، فيما زاد الإنفاق على الجيش لا سيما على الوحدات المستعارة من بريطانيا، لذا لم يكن مفاجئاً أن تزيد أهمية الهند في النظام البريطاني الإمبراطوري بعد عام 1880م، وأن تتفاقم شكاوى النُّخَب الاجتماعية بدرجة موازية[2].

ويحاول بيتر هاردي (Peter Hardy) الموازنة بين مساوئ الاحتلال البريطاني ومحاسنه، فيقول إنه دمّر الطبقة الأرستقراطية في البنغال الأدنى، لكن ليس في كلّ المناطق، وحطمّت المصانع البريطانية صناعة النسيج في دكّا بالبنغال، وليس الأمر نفسه في بقية المناطق. بالمقابل، جلب البريطانيون الأمن في البنجاب مثلاً، وحقّق العاملون في قطاع الشحن في بومباي بعض الأرباح، وفي المقاطعات الشمالية الغربية، حيث قلب الحضارة المغولية، حصل مُلّاك الأراضي على المزيد منها، ما يعني محدودية الفوائد وانحصارها

---

[1]- Griffiths, The British Impact on India, op. cit., p.306-307.

[2]- John Darwin, The Empire Project, The Rise and Fall of The British World-System, 1830-1970, Cambridge University Press, UK, 2009, p.180.

في شرائح وطبقات معينة، في حين أنّ الهند بكل ما فيها من ثروات وموارد هي التي جعلت بريطانيا قوة استعمارية عالمية[1].

وذهب الباحث البريطاني جون ستراتشي (John Strachey) إلى أنّ الهند لم تكن موجودة كبلدٍ إطلاقاً لدى دخول البريطانيين إليها، ولا اتّصف أيُّ جزء منها بأي نوع من الوحدة المادية أو السياسية أو الاجتماعية أو الدينية، فلا وجود إذاً لأمّة هندية ولا لشعب هندي. ويتابع أنه إذا لم نفهم هذه الوقائع جيداً فلا يمكن تفسير كيفية نشوء الإمبراطورية البريطانية في الهند، ولا كيفية تمكّن حفنة من الإنكليز من حكم هذه المنطقة الشاسعة والتي كان يسكنها 250 مليون نسمة في تلك الفترة. وعليه، لم يحدث غزو للهند بالمعنى المعتاد لكلمة الغزو، بل هو أقرب إلى ثورة داخلية قادها البريطانيون، وقام بها في معظم مراحلها السكان المحليون أنفسهم، ذلك أنّ البريطانيين لم يكونوا يتمتّعون بأي تفوّق يسمح لهم بقوتهم الذاتية العسكرية أن يحتلوا الهند، ولا أن يتمكّنوا بعد ذلك من الاحتفاظ بها مع بُعد المسافة بين بريطانيا وشبه القارة الهندية. كما أنّ السكان لم يشعروا بالمهانة بسبب خضوعهم لقوة أجنبية لأنهم لم يكونوا يعتبرون أنفسهم أمة مختلفة. فالبريطانيون لم يدمّروا إطلاقاً حكومة قومية في الهند، ولم يجرحوا أي شعور قومي بسبب احتلالهم، ولا أهانوا أحداً، وليس هذا عفواً أو عمداً، بل لأنه لم تكن القومية الهندية قائمة أصلاً. وحتى الدول المحلية في الهند والتي بقيت تتمتّع بحكم ذاتي أثناء الحكم البريطاني، كان معظمها محكوماً بأمراء غرباء كما هو حال البريطانيين أنفسهم[2].

---

[1]- P. Hardy, The Muslims Of British India, Cambridge University Press, London, 1972, p.31.
[2]- John Strachey, India, Kegan Paul, Trench, & CO., Paternoster Square, London, 1888, p.5-6.

الفصل الثاني

اتجاهات الثورة والتجديد

أحدَثَ الاحتلال البريطاني تغيّرات عميقة في شبه القارة الهندية حيث انحدر موقع المسلمين في النسيج السياسي والاجتماعي والاقتصادي بشكل متسارع، فيما اصطفّت قوى أخرى مع الإنكليز لتحسين مواقعها لا سيما الهندوك، علماً أنه لم يكن بمقدورها الذهاب بعيداً في هذا الاتجاه. وفي الفترة الانتقالية ما بين انهيار النظام القديم ورسوخ النظام الجديد، والتي من أبرز معالمها انهيار الطبقة السياسية الإسلامية السابقة، وبروز نفوذ العلماء والدعاة كخيار بديل، راحت تتداعى إرهاصات الفكر الانكفائي في محاولات متعاقبة لإقامة حكومة إسلامية في أيّ مكان متاح في الهند، بعيداً عن هيمنة الإنكليز والهندوك والسيخ على حدٍّ سواء، فتعاقبت على الظهور حركات ثورية مسلّحة وكذلك حركات إصلاحية تربوية، كما نشأت أخيراً اتجاهات سياسية قومية وتجديدية اتفقت عموماً على تحديد الإشكالية، واختلفت فيما بينها بطرائق تكوينها فكريّاً، وفي سُبُل النهوض عمليّاً، وهي كانت بمعظمها حركات دينية، لكن اتّسمت تعاليمها بمعانٍ اجتماعية وسياسية عميقة، وكان هدفها الأساسي استعادة معنى الهوية الإسلامية، وترقية الوعي بها[1].

ويمكن تقسيم المرحلة الجديدة من تهافت الدولة المغولية إلى مرحلتين أساسيتين، الأولى وفيها سيطرت شركة الهند الشرقية تدريجياً على شبه القارة الهندية ما بين عامي 1757 و1857م، والثانية وفيها نشأ الحكم البريطاني المباشر، وأُلغيت الشركة بعد القضاء على تمرّد الجنود البنغاليين عام 1857م، وتمتدّ ما بين عامي 1858 و1947م حيث إنّ التحديات التي برزت مع الهيمنة التدريجية للشركة عقب وفاة آخر الملوك الأقوياء أورنكزيب عالم كير عام 1707م، ولا سيما بعد معركة بلاسي عام 1757م تختلف نوعيّاً عن المخاطر التي هدّدت الوجود المسلم في شبه القارة، مع حملة الانتقام الشامل التي أطلقتها الشركة بعد إخماد التمرّد، والتي أفضت إلى تصفية الطبقة السياسية المسلمة وتدجين بقاياها، ثم إصدار القرارات وسنّ القوانين التي تساند حملات التبشير بالمسيحية وتضييق رقعة الإسلام في الهند. وفيما اتخذت حركات النهوض قبل التمرّد الشهير في البنغال منتصف القرن التاسع عشر الميلادي مظهر الثورات المسلّحة المرافقة لصحوة عَقَدية واجتماعية، فإن الحراك العام بعد ذلك التاريخ سيهتمّ غالباً بالمجال التربوي التقليدي والتحديثي على حدٍّ

---

[1]- Syed Nesar Ahmad, Origins of Muslim consciousness in India: A World-System Perspective, Greenwood Press, New York, 1991, p.21.

سواء، في سياق إعادة إنتاج نخبة سياسية واجتماعية جديدة تكون أكثر وعياً لمخاطر المرحلة وتحدّياتها، وأكثر كفاءة في قيادة الجماهير، وسيُنتج مجمل هذا الجهد المتراكم اتجاهات سياسية متناقضة إزاء مستقبل المسلمين وكيانهم السياسي قبيل استقلال الهند عن بريطانيا.

المبحث الأول: الثورات المسلّحة

كان أحمد بن عبد الرحيم المعروف بشاه ولي الله الدهلوي ملهِماً لكل الحركات الإصلاحية والتجديدية والثورية في الهند، وهو المفكر الإسلامي الأول في شبه القارة الهندية الذي عُرف بوعيه للمشكلات الاجتماعية الثقافية. تعلّم العلوم الإسلامية التقليدية على يدي والده عبد الرحيم، وحاول الجمع بين التصوّف ومنهج أهل السنة بمنهجه الانتقائي، حتى إنه يُعتبر جسراً بين الإسلام الوسيط والحديث في الهند المسلمة. وبحسب تعبير سعيدة خاتون (Saeeda Khatoon)، هو صاحب المقاربة الفلسفية الأكثر منهجية وتنسيقاً عن الإسلام منذ سقوط إسبانيا في القرن الثالث عشر الميلادي. وحتى إن النظرة المثالية والعالمية إلى الإسلام والتي ترى فيه قوة حاكمة في حياة الإنسان ووصلت إلى الذروة مع محمد إقبال، قد بدأت فعلاً مع الدهلوي. وهو لهذا يحتلّ موقعاً مركزياً في وعي المسلمين، وبعبارة أدق في إعادة توجيه الفلسفة الإسلامية، شبيهاً بموقع الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (1596–1650م) في الفكر الأوروبي الحديث كما تقول خاتون. وبسبب الطبيعة الشمولية لفكره، فقد تأثّر به حداثيون من وزن سيّد أحمد خان (1817–1898م)، وتقليديون من مدرسة ديوبند مثل أبي القاسم النانوتوي (1832–1879م)، وأمميون إسلاميون كجمال الدِّين الأفغاني (1838–1897م) وعبيد الله السندي (1872–1944م)[1].

وكانت للدهلوي تأثيرات مماثلة على الثورات المسلّحة التي قادها علماء ودعاة مطلع القرن التاسع عشر الميلادي بعدما قُضي على الحكّام المسلمين المستقلين أو الساعين إلى التحرّر من النفوذ الإنكليزي، لا سيما حركة المجاهدين التي رعاها نجله شاه عبد العزيز، حيث انطلقت هذه الثورات من مناطق الشمال والشرق التي هي معاقل الإسلام أو التي فيها أعداد كبيرة من المسلمين، ومعظم المشاركين فيها من البنغال وبهار ومن المقاطعات المتحدة والتي عُرفت لاحقاً بأوتار براديش (Uttar Pradesh). وكانت الظروف الصعبة التي مرّت تلك المناطق بعد تهاوي الحكم المغولي المركزي وانتشار الفوضى ومحاولات الأمراء

[1]- Saaeda Khatoon, The development of Islamic Rationalism in The Subcontinent with special reference to Walliullah, Sayyid Ahmad Khan and Muhammad Iqbal, Thesis presented for the degree of ph.D to The University of Karachi in the Departement of Philosophy, 1980, p.65-67.

الاستقلال بما في أيديهم، وتعاقب الغزوات المحلية والخارجية، قد كوّنت الشروط الأولية للثورات المسلّحة التي قادها العلماء على أساس ديني وبشعارات اجتماعية ولغايات سياسية. ودخلت هذه المناطق تحت الحكم البريطاني، إما لأنها سقطت عسكرياً كالبنغال إثر معركة بلاسي والتي انهزم فيها الحاكم المحلي نوّاب سراج الدولة (حكم ما بين 1756 و1757م) عام 1757م، كما سقطت أجزاء من المقاطعات المتحدة بعد إلحاق الهزيمة بالمراتها الهندوك، أو لأنّ حُكّامها من المسلمين قد تخلّوْا عنها. وكان التحلّل البطيء للأسرة التيمورية قد أفسح المجال لقوى خارجية كالأفغان وقوى محلية كالجات (Jats) والروهليين (Rohillas) والمراتها والكوجار (Gujars) كي تملأ الفراغ. وأدّت الصراعات المختلفة إلى نهب المراكز الحضرية الإسلامية وتهديد حياة السكان لا سيما في دهلي والمقاطعات المتحدة، كما أثّرت السياسات الضريبية القاسية سلباً على سكان الأرياف. ومن جهة ثانية، أدّى انفتاح تلك المناطق على التجارة العالمية إلى تغيّرات اجتماعية واقتصادية حيث لم يتمكّن بعض الأفراد والجماعات من التكيّف مع الشروط الجديدة فخسروا السلطة والثروة، كما واجه آخرون عقبات لدى محاولتهم التكيّف مع الوضع الجديد[1]. وكان علي حيدر وابنه تيبو سلطان، على رأس إمارة ميسور في جنوبيّ الهند، آخر حاكميْن مسلميْن قاوما الهيمنة البريطانية في شبه القارة الهندية، عبر عقد التحالفات سواء مع الفرنسيين أو مع قوى محلية مسلمة وهندوكية. ومع انقضاء هذه التجربة التي لم تدم سوى ثمان وثلاثين عاماً، رسّخت شركة الهند الشرقية نفوذها في الجنوب، وفي سائر الهند استطراداً[2].

لذلك، وفي عام 1803م - أي بعد أربع سنوات على سقوط إمارة ميسور – أصدر العالم شاه عبد العزيز (1159-1239هـ/1746-1823م) فتواه الشهيرة والتي اعتبر فيها شبه القارة الهندية دارَ حرب[3]، وأنه على

[1]- Ahmad, Origins of Muslim consciousness in India: A World-System Perspective, op. cit., p.22-23.

[2]- Lewin B. Bowring, Haidar Ali and Tipu and the structure with the musalman powers of the south, Oxford University Press Warehouse, London, 1893, p.11-12.

[3]– قال جمهور فقهاء أهل السنة إن الأرض التي تسودها الشريعة أو تقام فيها أحكامها هي دار إسلام سواء أكان السكان مسلمين أم لا، لكن اختلفوا في تعريف دار الحرب، فالشافعية والحنابلة والمالكية والظاهرية وصاحبا أبي حنيفة، القاضي أبو يوسف ومحمد، ذهبوا إلى أن الأرض التي لا تقام فيها شريعة الله ولا تظهر أحكامها فيها، وإنما تقام فيها أحكام الكفر فهي دار الكفر أو الحرب. أما ما ذهب إليه أبو حنيفة فهو أن دار الإسلام لا تصير دار كفر بظهور أحكام الكفر فيها، بل لا بدّ من توافر ثلاثة شروط هي: ظهور أحكام الكفر فيها، وأن تكون متصلة ومتاخمة لدار الكفر بحيث يُتوقع منها الاعتداء على دار الإسلام، وأن لا يبقى مسلم ولا ذمي آمناً على نفسه، أي أن مدار الحكم هو بين الخوف والأمان. انظر: سليمان

المسلمين إنشاء حكومتهم الإسلامية الخاصة أو الهجرة إلى دار الإسلام. وورد في نصّ الفتوى أنّ إمام المسلمين – أي السلطان المغولي في دهلي – لم يعد يملك أيّ سلطة، وأنّ السلطة الحقيقية باتت مع الضباط المسيحيين الذين يتحكّمون بكل الأمور من الإدارة والقضاء والقانون والنظام والتجارة والمال والضرائب، وأنهم لا يتدخّلون في الشعائر الإسلامية كصلاة الجمعة والعيدين وذبح البقرة لأنها لا تعني لهم أيّ شيء، ومع ذلك يهدمون المساجد دون أدنى تردّد، ولا يمكن لمسلم أن يدخل إلى دهلي أو ضواحيها ولا سيما الأفراد ذوي الشأن دون إذن منهم. ومن دهلي إلى كلكوتا يسيطر المسيحيون بشكل تام، وما من شك أنّ إمارات حيدر آباد وكامبور (Kampur) ولكنو (Lacknow) تُركت فيها الإدارة للسلطات المحلية مقابل اعترافهم بسيادة هؤلاء وخضوعهم لسلطتهم[1]. وقد مثّلت هذه الفتوى منعطفاً مفصلياً في تاريخ مسلمي الهند، فهي من جهة أعلنت نهاية الحكم الإسلامي، ومن جهة أخرى أطلقت حركة الجهاد بهدف إنشاء حكومة إسلامية في منطقة تتوافر فيها الشروط، وأبرزها أن تكون ذات أغلبية إسلامية، وأن تكون متاخمة للبلدان الإسلامية الأخرى، كما هو حال البنغال جزئياً والبنجاب كلياً.

ومن أبرز الحركات التي انطلقت في تلك الفترة حركتا الفرائضيين والمجاهدين فيما لم تعمّر حركة تيتو مير (Mir Titu) (1782– 1831م) طويلاً وكانت جزءاً من حركة المجاهدين. أما كرامت علي، ورغم كونه من أتباع شاه وليّ الله الدهلوي إلا أنه كان موالياً بريطانيا، ورافضاً للسياسات المعادية للاستعمار من جهة الحركات الأخرى[2].

المطلب الأول: حركة الفرائضيين

الكلمة عربية مشتقة من الفرائض، وسُمّيت الحركة بذلك لأنها كانت تعمل على تطبيق الفرائض الإسلامية، وبخاصة الأركان الخمسة للإسلام، كما كانت تدعو إلى التوحيد بمعنى تنزيهه من المعتقدات والطقوس والممارسات الدخيلة على الإسلام والتي تشبه العادات والطقوس الهندوكية، وتشابه دعوتها التطهّرية إلى حدٍّ كبير حركات التجديد في الهند وخارجها، لكنها تختلف عنها في مسألة أساسية وهي التزامها بالتقليد

محمد توبولياك، الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، دار النفائس ودار البيارق، عمان وبيروت، ط1، 1997، ص16-18.

[1]- Ali Khan, Evolution of the Two Nation Theory with reference to India and Pakistan, op. cit., p.265-266.

[2]- Ahmad, Origins of Muslim consciousness in India, op. cit., p.23, 69.

الفقهي السنّي السائد في شبه القارة، أي التمسك بمذهب أبي حنيفة النعمان (80-150هـ/699-767م)، وهي بذلك حركة محافظة، أسّسها مولانا حجي شريعة الله بنغالي (1781-1840م) عام 1820م، بعد رحلة طويلة في طلب العلم، وقادها من بعده ابنه محمد محسن المعروف باسم دودو ميان (Daudu Miyan) (1819-1862م)[1].

وُلد شريعة الله من أسرة محافظة في قرية بهادربور (Bahadarpur)، وحجّ وهو في سنّ الشباب حيث مكث في مكة لتلقّي العلوم الشرعية ما بين عامي 1799 و1818م. ولم تكن الحركة في بداياتها سياسية الطابع، بل كانت تهدف إلى تعليم الناس أمور الدِّين، ومساعدتهم على التخلص من التقاليد الدخيلة إلى الإسلام. لقي شريعة الله مقاومة في بادئ الأمر، لكن سرعان ما تبعه مصلحون آخرون. اعتبر شريعة الله أنّ الهند البريطانية دار حرب حيث الجهاد واجب فيها على كلّ مسلم، وأنه لا يجوز إقامة صلاة الجمعة والعيدين في بلاد يحكمها غير المسلمين. وانطلقت الحركة بعد إصدار شركة الهند الشرقية قراراً باسم الحلّ الدائم (The Permanent Settlement) الذي اعترف بحقوق الإقطاعيين أو الزميندار، ومعظم هؤلاء من الهندوك، فيما الفلاحون مسلمون أو من الهندوك المنبوذين أي هم خارج النظام الطبقي الهندوكي. عارضت الحركة دفع ضريبة الأرض، وبخاصة أنّ بعض هذه الضرائب كانت لأغراض دينية هندوكية مثل تمويل الاحتفالات وعبادة الآلهة، كما كان الزميندار الهندوك يفرضون القيود على الفلاحين مثل حظر ذبح البقر داخل حدود الإقطاعية التابعة لهم[2]. وقفت الحركة ضدّ التمييز على أساس الطبقة والعِرق واللون، ودعت إلى المساواة التي كانت مبدأ سائداً إلى درجة كبيرة بين أفرادها. لذا، تكوّنت قاعدتها الشعبية من الطبقات الاجتماعية الدنيا. توفي شريعة الله فأكمل ابنه محمد محسن مسيرة أبيه، وكان ماهراً في الشؤون التنظيمية فضلاً عن استيعابه لتعاليم والده. وحين وجد أنّ العمال يحتاجون إلى التعليم وإلى العون الاقتصادي، أطلق حركة تنمية زراعية، إذ بينما كان الفلّاحون في شبه القارة الهندية يعانون من الظروف السيئة، كان وضع الفلّاحين والحِرَفيين المسلمين في البنغال هو الأسوأ[3]. وفي عهده، قويت الحركة وتعزّزت صفوفها رافعاً شعار "أرض الله" أو (Al–Arzallah) معلناً أنّ الأرض لله فلا يحقّ للإنكليز فرض الضرائب على الفلاحين، حاضّاً إياهم على مقاومة الحكم البريطاني وأصحاب الأراضي الهندوك، ما أثار عداوة مُلّاك الأراضي الموالين لبريطانيا

---

[1]- Ahmad, Origins of Muslim consciousness in India, op. cit., p.25.
[2]- Ibid., p.23-26.
[3]- Fatima, The Role of Popular Muslim Movements in the Indian Freedom Struggle, op. cit., p.143-144.

والذين تعاونوا معها لإخماد الحركة. وواجه محسن اتهامات مزيّفة من سلطات الاحتلال، ومنها سرقة المنازل عام 1838م والقتل عام 1841م. واعتقل لعقد اجتماع عام دون ترخيص عام 1844م، واعتقل أيضاً عام 1848م بتهمة الخطف والقتل، ولكنه في كل مرة كان يخرج بريئاً من التهم[1].

كانت حركة شريعة الله وابنه محسن، منحصرة في شرقيّ البنغال، فظهرت حركة مماثلة في غربي البنغال على يد نزار علي المعروف باسم تيتو مير، في الجزء الغربي من مقاطعة بارغناس (Parganas) قرب كلكوتا واستمرت لفترة قصيرة ما بين عامي 1827 و1831م، حيث اجتذب عمّال النسيج والفلاحين سواء أكانوا عاطلين عن العمل أم لا، وتركّز نشاطها قرب الحقول والمصانع وقرب معسكر للجيش حيث يعمل فيه الحرفيون والتجّار والخدم. كان تيتو مير صدامياً أكثر من شريعة الله، فهاجم مُلّاك الأراضي الهندوك والمستثمرين الأوروبيين، فكان أن جرّد البريطانيون عليه حملة عسكرية، فقُضي على الحركة وقُتل هو في المعركة[2].

المطلب الثاني: حركة المجاهدين

تُعتبر هذه الحركة الأقرب للفكر التجديدي لدى شاه ولي الله الدهلوي، ليس فقط لأن أنجاله أشرفوا عليها ولا سيما شاه عبد العزيز، بل لأنها سارت وفق الخطى التي رسمها، رغم أنه كان يأمل بإصلاح الحكم المركزي الإسلامي في الهند أو ما بقي منه، في حين أنّ الوضع ازداد سوءاً في زمن عبد العزيز ورفاقه، إذ امتدّ نفوذ الشركة البريطانية من كلكوتا إلى دهلي، وهيمن المراتها على الجنوب، ورسّخ السيخ حكمهم في البنجاب، فيما كانت تبعية الدول الإسلامية في لكنو وحيدر آباد وميسور لسلطان دهلي اسمية وحسب[3]. وعندما خَلَف شاه عبد العزيز أباه توافر لديه رجال أكفاء في المسائل الشرعية كما في الشؤون العسكرية، وساعده في عمله الدعوي والثوري أخواه شاه رفيع الدِّين (ت 1818م) وشاه عبد القدير (ت 1815م)، حيث ألّف

---

[1]- Farhat Tabassum, Deoband Ulama's Movement for the freedom of India, Jamiat Ulama-I-Hind & Manak publications, New Delhi, 2006, p.12-13.

[2]- Ahmad, Origins of Muslim consciousness in India, op. cit., p.27.

[3]- Ali Khan, Evolution of the Two Nation Theory with reference to India and Pakistan, op. cit., p.262-263.

مجلسين الأول عسكري ويرأسه السيد أحمد بريلوي (1201-1246هـ/1786-1830م) ويعاونه مولانا عبد الحي (ت 1827م) ومحمد إسماعيل (ت 1831م)، والثاني تنظيمي ويرأسه مولانا محمد إسحاق (ت 1846م)[1].

أما القائد الميداني لحركة المجاهدين السيد أحمد بريلوي، فقد جمع في شخصيته بين الخبرة العسكرية السابقة، والالتزام بالمنهج التجديدي، والارتباط بالطرق الصوفية النقشبندية والقادرية والجشتية في وقت واحد. جال في أنحاء الهند لتحريض المسلمين على الجهاد، وحجّ إلى مكة عام 1821م وعاد بعد عامين، حيث تبدو أفكاره قريبة جداً من آراء الشيخ محمد بن عبد الوهاب (1114-1205هـ/1703-1791م)، لكنه يظلّ الصوفي الذي قاد الجهاد في تلك الفترة، وربما كان أول صوفي يمارس الجهاد في شبه القارة الهندية[2]. اختار القتال انطلاقاً من قاعدة في شماليّ الهند في وادي سوات (Swat)، حيث جنّد قبائل الباتان ما بين عامي 1824 و1831م، وذلك لأسباب عسكرية جوهرية منها أنّ المنطقة الحدودية تتاخم البلدان الإسلامية بحيث يسهل جلب الدعم منها، وحتى يقاتل على جبهة مأمونة الظهر، كما أنه بدأ حملته ضدّ رانجيت سنيغ (Ranjit Singh) (1780-1839م) الذي أسّس دولة السيخ في البنجاب مضطهداً المسلمين، ولأن ظروف القتال مع قوات الشركة ليست متوافرة. انتزع المجاهدون بيشاور من أيدي السيخ سنة 1830م لكنهم في العام التالي هُزموا في مواجهة جيش سيخي منظّم ومجهّز أوروبياً في بالاكوت (Balakot) عام 1831م، فقُتلت القيادة بأكملها بمن فيها أحمد بريلوي. وانتقلت القيادة إلى الشقيقين ولايت وعنايت علي (ت 1858م) وكانا من الطبقة الحاكمة السابقة في بهار.

واستأنفت حركة المجاهدين نشاطها بعد هذه الواقعة، انطلاقاً من مركز القيادة في سيتانا (Sittana) على حدود وادي سوات. وبعد ضمّ الإنكليز للبنجاب عام 1849م، أصبحت الحركة موجّهة ضد الاحتلال البريطاني، حيث استمرّت حتى ستينات ذلك القرن، عندما حاول الإنكليز قمعها بالقوة. ورغم إخمادها، ظلّت تتململ بين الفينة والأخرى حتى عشرينات القرن العشرين. تكوّنت الحركة من طبقة النبلاء المتهاوية النفوذ مع انهيار الدولة المغولية وصعود نفوذ الإنكليز الذين راحوا يرسّخون حضورهم نهاية القرن الثامن عشر الميلادي وبدايات القرن التالي، وهو ما هدّد مواقع ومناصب الموظفين في الدولة المغولية. وفي هذه الفترة،

---

[1]- Ali Khan, Evolution of the Two Nation Theory with reference to India and Pakistan, op. cit., p.262, 264.

[2]- Ibid., p.266-268.

بدأت شركة الهند الشرقية تفرض قواعدها القانونية الخاصة بشأن الإثبات وتعريف الاعتداء وتحديد العقوبات بما يخالف أحكام الشريعة[1]. وواجهت طبقة النبلاء صعوبات اقتصادية لا سيما في عشرينات القرن التاسع عشر الميلادي، مع انخفاض الطلب من وراء البحار على المنتجات الهندية، والانحسار المتدرّج للسلطات الإسلامية الحاكمة في ذلك الوقت، وتالياً فإنّ شماليّ الهند الذي شهد صعود حركة المجاهدين كان يمرّ بركود اقتصادي.

لقد تمكّن قادة الحركة المذكورة من استمالة الجماهير بفضل أسلوب التقشف الذي مارسوه في حياتهم اليومية بين الثوار، رغم أصولهم الإقطاعية المرفّهة، فكانوا يقطعون الأخشاب ويطبخون للآخرين، ويحضّرون مواد البناء، وبهذه الطريقة اكتسب النبلاء أفراد الطبقات الاجتماعية الدنيا. انتهت المرحلة الأولى من الحركة بمأساة بسبب التفوّق العسكري للسيخ، وعدم تمتّع قبائل الباتان بالمواصفات الكافية للاعتماد عليهم حيث كان المجاهدون ينطلقون من أراضيهم، وهو ما أدّى إلى هزيمتهم[2]. ومع استمرار أنشطة المجاهدين في البنجاب أرسلت بريطانيا حملة عسكرية ضدّ من أسمتهم بالوهّابيين[3]، والذين يتمركزون في سيتانا (Sithana) بين التلال المحيطة بوادي سوات شماليّ البنجاب في أراضي الباتان. لكن رغم نجاح الحملة البريطانية، إلا أنها لم تقضِ على حركة المجاهدين التي ظلّت تستقبل المتطوّعين الجدد في خمسينات وستينات القرن التاسع عشر الميلادي من البنغال وبهار اللتين شهدتا تحوّلات اقتصادية سريعة مؤدية إلى زيادة البطالة وخاصة تدهور قطاع الزراعة.

ومن أهم ما ميّز حركة المجاهدين حسن تنظيمها وإدارتها شبكة من المراكز حيث تضمّنت مؤسساتها بيت المال ومحاكم خاصة مستقلة تماماً عن المحاكم البريطانية، فيما استقت أفكارها الرئيسية من شاه ولي الله الدهلوي، والذي دعا إلى تجديد مفاهيم الإسلام وتطهير المجتمع من كل البدع غير الإسلامية، مع التركيز على

[1]- Ahmad, Origins of Muslim consciousness in India, op. cit., p.28.
[2]- Ibid., p.28-29.

[3]– هم أتباع الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ولد في العيينة في نجد، وأسس حركة دينية عمّت الجزيرة العربية وانتقلت آثارها إلى أنحاء العالم الإسلامي، وكان تحالف الشيخ مع محمد بن سعود (ت 1765م) هو الذي أرسى قواعد الدولة السعودية الأولى. انظر: مسعود الندوي، محمد بن عبد الوهاب مصلح مظلوم ومفترى عليه، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1420هـ.

السنة النبوية بدلاً من اجتهادات الفقهاء[1]، وحيث تقوم فلسفته على مبدأين أساسيين هما الطريقة القرآنية في الحياة والتوازن الاقتصادي في المعاش. وكان الدهلوي يطالب من ينضمّ إليه بعقد البيعة الروحية معه، إذ لا تكفي القوة المجرّدة برأيه لإقامة حكومة إسلامية[2]. وكان للدهلوي دور مركزي في التحالف الذي جمع أحمد شاه الأفغاني الأبدالي مع أمراء المقاطعات لصدّ خطر المراتها على الوجود الإسلامي في شماليّ الهند حيث كانت موقعة بانيبات الحاسمة عام 1761م[3]، كما مال إلى إقامة قاعدة سياسية وعسكرية في الشمال الغربي، لأنها ستكون قريبة من الدول الإسلامية في آسيا الوسطى والشرق الأوسط، حيث الحلفاء المحتملون. من هنا يُفهم السبب وراء حركة بريلوي ضد السيخ الذين كانوا يتمدّدون في الشمال الغربي للهند[4]، وكذلك اختيار الحدود الشمالية الغربية لتكون منطلقاً للجهاد، إذ لم يكن متاحاً اختيار موقع آخر في عمق الهند وإلا لهزمها الإنكليز بسهولة عبر إثارة الانقسامات بين المسلمين أنفسهم. ثم إنّ منطقة الانطلاق ذات أغلبية إسلامية وكانت تشعر بالخطر السيخي الزاحف إليها، ومن الممكن توحيدها لخوض الصراع[5]. وبخلاف حركة الفرائضيين، ارتبطت حركة المجاهدين بالنخبة المسلمة الحاكمة التي كانت في طور الانحسار، حيث ضمّت جنوداً سابقين وخيّالة رمّاحين، ممن كانوا في الجيوش التي تمّ حلّها خلال الأيام الأخيرة للدولة المغولية. وهذه العملية البطيئة التي تولّتها شركة الهند الشرقية استمرّت من عام 1757م إلى عام 1857م، إذ كلما ضمّ البريطانيون أراضي جديدة حُلّت جيوش أخرى[6].

وبعد هزيمة حركة المجاهدين أمام السيخ، انقسمت إلى مجموعتين، الأولى رأت أنّ الوقت لم يحن بعد لإعلان الجهاد حيث الظروف غير ناضجة، واتجهت إلى التعليم الديني والأخلاقي والإصلاح

[1]- Ahmad, Origins of Muslim consciousness in India, op. cit., p.30.
[2]- Ali Khan, Evolution of the Two Nation Theory with reference to India and Pakistan, op. cit., p.262.
[3]- Hafeez Malik, Moslem nationalism in India and Pakistan, Public Affairs Press, Washington, 1963, p.120.
[4]- Ahmad, Origins of Muslim consciousness in India, op. cit., p.32, 50.
[5]- Ali Khan, Evolution of the Two Nation Theory with reference to India and Pakistan, op. cit., p.269.
[6]- Ahmad, Origins of Muslim consciousness in India, op. cit., p.31.

الاجتماعي، وظلّت المجوعة الثانية على مسار الجهاد ويقودها الأَخَوان ولايت وعنايت علي، حيث تواصلت العمليات العسكرية ضد السيخ حتى عام 1853م[1].

المطلب الثالث: حركة مولانا قاسم النانوتوي

وُلد النانوتوي في نناوتاو بمقاطعة سهارنبور (Saharnpur) بولاية أوتار براديش والمعروف باسم (قريش حسين). اهتمّ بالإصلاح الاجتماعي إلى جانب محاربة الاحتلال البريطاني، إذ ظلّت المرأة الهندية مهضومة الحقوق في العصر الفيدي المتأخر، واعتُبرت المرأة الأرملة خاصة سبباً لكل المصائب، وكانت تُمنَع من الزواج مرة ثانية. دعا النانوتوي إلى إنصاف المرأة والسماح بزواج الأرامل مبتدئاً بتزويج أخته الأرملة ليكون قدوة في هذا المجال. واعتبر أنّ إنصاف المرأة اجتماعياً مرتبط بتحقيق استقلالها اقتصادياً حسبما قرّرته الشريعة الإسلامية، فناضل من أجل ميراث البنات وعدم هضم حقوقهن المنصوص عليها، حيث كان المسلمون في الهند يقرّون بحقوق المرأة في الميراث ولا يطبّقونه بسبب التقاليد الاجتماعية السائدة. وأصدر فتوى تحظر شراء الأموال غير المنقولة في جلال آباد بسبب عدم توريث البنات وما لهنّ من حق في تلك الأملاك، وقاوم النانوتوي اعتراضات أقاربه لكنه لقي دعماً قويّاً من والدته[2]. وفي الموقف من الاحتلال البريطاني كان النانوتوي إلى جانب العلماء الذين رأوا وجوب الجهاد رغم اختلال موازين القوى مع القوات البريطانية، فيما رأى آخرون أنّ قتال البريطانيين في هذا الوضع سيكون عملاً انتحارياً. لذا، انخرط النانوتوي في الحركة الثورية التي بدأت من ثانا بهافان (Thana Bhavan) وصولاً إلى موقعة شاملي (Shamli) حيث حقق الثوار انتصارات أولية قبل أن ترتدّ عليهم القوات البريطانية وتنتصر عليهم وتلاحق قادة الثورة المسلحة[3].

المبحث الثاني: الحركات التربوية

كان المبشّرون الأوروبيون من روّاد نشر التعليم الحديث في شبه القارة الهندية، فكان منهم البرتغاليون في غوا في القرن السادس عشر الميلادي، والهولنديون في سيلان في القرن السابع عشر

---

[1]- Ali Khan, Evolution of the Two Nation Theory with reference to India and Pakistan, op. cit., p.279.
[2]- Tabassum, Deoband Ulama's Movement for the freedom of India, op. cit., p.15-16.
[3]- Ibid., p.16-20.

الميلادي، وجاء الدانمركيون عام 1706م إلى ترانكبار (Tranquebar) فأخذوا على أنفسهم دراسة اللغات المحلية مع امتلاكهم رؤية للتعليم، رغم أنّ مدارسهم لم تضمّ عدداً كبيراً من التلاميذ (500 تلميذ كحدّ أقصى). وما يميّز البعثة الدانمركية إلى جانب كفاءتها، أنها من المحاولات المبكرة للبعثات البروتستانتية، والتي ستجد زخماً أكبر في القرن التاسع عشر الميلادي مع مجيء البعثات التبشيرية البريطانية، والتي راحت تؤسّس محطات ومدارس في شرقيّ الهند وجنوبيّها. أما أول اقتراح لمشروع تربوي للسكان الهنود وبدعم حكومي بريطاني فكان عام 1784م، ويتضمّن إقامة مدارس إنكليزية للطبقة العليا من المجتمع في كل مقاطعة، ورغم بدء المشروع بالتعاون مع البعثات التبشيرية إلا أنّ عدداً قليلاً من هذه المدارس افتُتح فعلاً[1].

لقد استمرّ التعليم الإسلامي التقليدي في شبه القارة الهندية حتى مجيء شركة الهند الشرقية ومشروعها التعليمي الخاص. ورغم أنّ السياسة التربوية البريطانية تبدّلت من وقت لآخر إلا أنّ طبيعة هذه السياسات على اختلاف توجهاتها لم تتغيّر، فهي كانت تهدف بالدرجة الأولى إلى خدمة المستعمِر لا خدمة المستعمَر. لكن حتى عام 1813م لم يعبأ الإنكليز بالتقدّم العلمي لسكان الهند، إذ انصبّ جلّ اهتمام الشركة على التجارة، وجمع أكثر ما يمكن من الثروات لنزحها إلى الوطن الأمّ، وهذا لم يكن ليشجّع على أيّ عمل آخر لا يجرّ فائدة مباشرة على الشركة. لذا، لم تنشئ الشركة في هذه الفترة سوى مدرستين واحدة للمسلمين، هي المدرسة المحمدية في كلكوتا عام 1781م، وكان الهدف منها تخريج مؤهّلين للعمل في وظائف الحكومة كقضاة في المحاكم. كما رعت الشركة تأسيس مدرسة سنسكريتية للهندوك في بنارس عام 1791م. وأحد أسباب تلكؤ البريطانيين عن نشر التعليم في الهند هو التوجّس من أنّ تعليم السكان المحليين سينشئ فيهم الوعي لحقوقهم ما يهدّد الحكم البريطاني في نهاية المطاف، وهو ما حدث فعلاً في القرن العشرين عندما انطلقت حملة الاستقلال من صفوف الطبقة المتعلّمة.

وتبدّلت سياسة عدم التدخل عام 1813م عندما قرّر الحكم البريطاني تخصيص ميزانية سنوية لتعليم الهنود الآداب والعلوم. وطُبّق هذا القرار لمصلحة الهندوك لا المسلمين حيث بدا أنّ التمويل ينحو باتجاه تعزيز التعليم السنسكريتي. وفي آذار (مارس) 1835م أصدر الحاكم العام اللورد بينتيك (Bentinck) قراراً جاء

[1]- William I. Chamberlain, Education in India, submitted for partial requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, in The Faculty of Philosophy, Colmbia University, New York, November, 1899, p.27-29.

فيه أنّ الأموال ستكون مخصّصة للمنهج الإنكليزي فقط، ما أثبت قدراً لا يستهان به من التمييز بين الهندوك والمسلمين في السياسة التعليمية، فبدلاً من أن ينال المسلمون الدعم الحكومي لتطوير مؤسساتهم التربوية وتنمية ثقافتهم، بات عليهم أن يتكيّفوا مع ثقافة أجنبية عنهم. ورغم أنّ الحكومة البريطانية أصدرت توجيهاً آخر عام 1854م للإنفاق أكثر على التعليم الشعبي، وافتتاح مدارس في كلّ ناحية، وتحسين المدارس المحلية إلا أنّ السلطات الاستعمارية في الهند لم تتبع هذا التوجيه، بل إنها سعت لفرض التعليم الإنكليزي عبر إنشاء مدارس منافسة للمدارس المحلية، ما أدى أخيراً إلى إقفالها أو استيعابها داخل النظام التربوي الجديد. وعلى هذا، رأى القادة المسلمون في هذه السياسات خطراً على الدِّين والثقافة، فلم يكن التعليم الإنكليزي بنظرهم مجرّد أداة لنقل المعرفة، بل وسيلة لتنصير الهنود المسلمين[1].

المطلب الأول: الحركة الديوبندية

عُرف الاتجاه التقليدي التربوي والذي أرسى أركانه مولانا قاسم النانوتوي باسم الحركة الديوبندية نسبةً إلى بلدة ديوبند (Deoband) على بعد حوالي 90 ميلاً شمال شرقيّ دهلي، والتي احتضنت أول مؤسسة تعليمية باسم دار العلوم. وحدّد المؤسس أهداف الحركة بتعزيز الثقافة الإسلامية في الهند عبر إنشاء مدارس جديدة، مع إصلاح بعض المناهج الدراسية التقليدية. لكن كانت أكثر أهمية كمراكز مؤسّسية سهّلت تنظيم العلماء ليكونوا في خدمة المجتمع المسلم، من حيث الدعوة إلى مبادئ الدِّين، ومراقبة تطبيق أحكام الشريعة في المجتمع[2]. واختيرت ديوبند لتكون مركز الحركة ومقرّ مدرستها الأولى لما تتمتع به من مواصفات ملائمة، فهي ذات أغلبية إسلامية وفيها آثار إسلامية تاريخية كالجامع الكبير، أما الزواج فيجري حصراً بين عائلاتها الإسلامية، لذلك فهي تشكّل قاعدة سكانية صلبة وذات أفكار محافظة أصيلة[3]. لكن هذه الحركة لم تكن مجرّد حركة تربوية تقليدية مع بعض التجدّد في المناهج وفي أساليب التعليم والتنظيم، بل إنّ جذورها تكمن في الثورات المسلّحة التي اشترك فيها روّادها الأوائل، منذ ما قبل منتصف القرن التاسع عشر

[1]- Ruswan, Colonial experience and Muslim educational reforms: A comparison of The Aligarh and The Muhammadiyah Movements, A thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research in partial fulfilment of for the degree of Master of Arts, Institute of Islamic Studies McGill University Montreal, July 1997, p.16-19.
[2]- Gail Minault, The Khilafat Movements Religious Symbolism and Political Mobilization in India, Colombia University Press, New York, 1982, p.12.
[3]- Tabassum, Deoband Ulama's Movement for the freedom of India, op. cit., p.42.

الميلادي، وسيكون لرموز هذه المدرسة دور كبير في حركة الاستقلال عن بريطانيا، وفي النزاع داخل النخبة المسلمة حول خيار الوحدة داخل الهند أو الانفصال عنها، بل برز خلاف داخل المدرسة نفسها حول الخيار ذاته.

بدأ إلقاء الدروس أولاً تحت شجرة في مسجد تشاتا (Masjid–e–chatta) يوم الجمعة أيار (مايو) 1857م، وكان تلميذها الأول مولانا محمود الحسن (1851–1920م)، فيما ارتفع عدد الطلاب إلى سبعة وثمانين طالباً في العام الثاني. وبعد عشر سنوات تحوّلت المدرسة إلى معهد عام 1867م[1]. وكان تأسيسها ردّاً على هزيمة عام 1858م وما شاب أوضاع المسلمين بعد ذلك، إذ بعد أن كانوا سادة الهند باتوا يتسوّلون بلا مورد رزق، حيث رأى مولانا قاسم النانوتوي وزملاؤه أنّ الحاجة ملحّة لمؤسسة ثورية، لا تتصدّى فقط لمسألة التعليم، بل تهتم أيضاً بالدولة والمجتمع، وتكافح جهل المسلمين وهجمة المسيحيين، وتجابه السياسة التربوية البريطانية التي تركّز على رفد قطاعي الأعمال والصناعة بالخرّيجين المؤهّلين، وتحاول نشر المسيحية في المعاهد والمؤسسات، فتُكمل التوجه الانتقامي من المسلمين عبر حرمانهم من الوظائف والمناصب، وتفرض القوانين البريطانية وتتجاوز الشريعة وتلغي منصب القاضي[2].

ووضع المؤسس النانوتوي مبادئ أساسية لإدارة المدرسة هي على الشكل التالي:

- الاستناد إلى التبرعات العامة، فقد كان النانوتوي واعياً إلى الحاجة لحماية دار العلوم من تأثير الحكم البريطاني كما من نفوذ الأغنياء، معتقداً أنّ المِنَح الحكومية وكذلك تبرعات الأغنياء ستضرّ بأهداف الدار، لذا قرّر تنظيم حملات لاستقبال التبرعات العامة والصدقات.
- الابتعاد عن أصحاب المصالح وطالبي الشهرة حيث يجب أن تأتي التبرعات من غير أصحاب هذه المواصفات.
- لا مكان للتسلّط الفردي في إدارة المدرسة، فقد كان واعياً للآثار الضارة لأيّ إدارة اعتباطية، معتمداً على مبدأ الشورى في الإدارة، وهو ثاني أهم معيار لدار العلوم.

[1]- Tabassum, Deoband Ulama's Movement for the freedom of India, op. cit., p.42, 43, 44.
[2]- Ibid., p.36, 37, 38, 42.

- يجب أن يلتزم مفتشو المدرسة بقرارات مجلس الشورى، وأرسى النانوتوي تقليداً يقضي بطلب النصيحة من زوّار المدرسة.
- وبما أنّ دار العلوم لا تملك تمويلاً مستقراً فإن عليها القيام باستثمارات في الأراضي والمصانع كمثال.
- وأخيراً، يجب أن يكون الانتماء والولاء والصدق من المواصفات المتوافرة لدى المجلس الاستشاري[1].

المطلب الثاني: معهد عليكره

انطلقت حركة عليكره مع السير سيّد أحمد خان في عليكره (Aligarh) حيث دعا إلى نشر التعليم الغربي وسط المسلمين متذرّعاً بأن التجدّد الذاتي غير كافٍ، وأنّ استخدام اللغة الإنكليزية في التعليم كما نشر العلوم والفنون الغربية سوف يجلب منافع إضافية، مثل الدخول إلى سلك الوظائف في الحكم البريطاني، وفي قطاع المهن، ولفت انتباه الحكم القائم، وأخيراً الوصول إلى السلطة. وكانت الحركة نموذج الاتجاه الإصلاحي الثقافي المتغرّب بين المسلمين الهنود، حتى إنّ القادة المسلمين من ذوي الثقافة الغربية والذين لم يكونوا من خرّيجي المعهد، شاركوا غالباً في أنشطتها كرعاة لها أو أمناء في مجالسها أو أعضاء في المنظمات المتفرّعة مثل: المؤتمر المحمدي التربوي الذي انطلق عام 1886م، وحملة جامعة عليكره الإسلامية عام 1898م، والرابطة الإسلامية التي تأسست عام 1906م.

أسّس سيّد أحمد خان معهد عليكره عام 1875م، وكان المعهد طيلة حياته مركزاً تربويّاً يستند إلى الفرضية القائلة بأنّ التقدّم الإسلامي لا يمكن له أن يتحقّق بشكل أفضل إلا بالتعليم الغربي، وسياسة الولاء للحكومة البريطانية والتي كانت هي مصدر الرعاية والشرعية، وهذا يعني استبعاد كلّ أشكال الاضطراب السياسي دون أن يقفل الباب على العمل السياسي مستقبلاً. ففي المؤتمر المحمدي التربوي قال سيّد أحمد خان إنّ الهدف هو جمع المسلمين في كل أنحاء الهند لمناقشة القضايا المختلفة ونشر الأخوّة الوطنية. لكن برزت الخلافات بين تيارات داخل المعهد حتى في حياة المؤسّس، فهو كان يرى أنّ لإدارة المعهد الكلمة الأخيرة في المناهج والانضباط في حين أنّ أقرب معاونيه اختلف معه في هذه النقطة، ورأى أنّ الكلمة

---

[1]- Tabassum, Deoband Ulama’s Movement for the freedom of India, op. cit., p.41-44.

الأقوى ينبغي أن تكون لمجلس الأمناء. وبعد وفاته، برزت مسألة الإشراف الحكومي البريطاني على أنشطة المعهد كمسألة أساسية يختلف عليها الأطراف المتنازعون داخل المعهد[1].

بدأت جامعة عليكره كحركة ثقافية لكنها كانت فرصة لظهور جيل إسلامي مثقّف ومهتمّ بالشأن العام، حيث برزت الحاجة إلى تكوين منظمة سياسية تمثّل المسلمين. وفي عام 1906م قام عدد من قادة المسلمين من نخبة معهد عليكره بتشكيل وفد إلى سيملا (Simla) للقاء نائب الملك حاكم الهند اللورد مينتو (Minto) وكان في عداد الوفد أفتاب أحمد خان وأركبولد (Archbold) عميد الجامعة وآغا خان (1877-1957م) زعيم الطائفة الإسماعيلية وأحد الرعاة الكرماء لعليكره ومحسن الملك (1837-1908م). طالب الوفد بحفظ حصص للمسلمين في المجالس التشريعية المزمع تشكيلها بعد الإصلاحات المعلنة آنذاك، وذلك بغضّ النظر عن نسبتهم السكانية، بل بالنظر إلى أهميتهم السياسية السابقة في حكم الهند، وأن تكون لهم دوائر انتخابية منفصلة، وأن تكون لهم نسب ثابتة في وظائف الحكومة والسلطات المحلية.

بعد ذلك بعام، تأسّست الرابطة الإسلامية لعموم الهند في المؤتمر المحمدي التربوي السنوي في دكّا بالبنغال، ورَأَس الاجتماع نوّاب مشتاق حسين الأمروهي المعروف بوقار الملك (1841-1916م) الذي خلف نوّاب منير نواز جانغ المعروف بمحسن الملك (1837-1907م) كأمين عام لمعهد عليكره. ورغم حضور محمد علي (1878-1931م) وعدد من الشباب إلا أنّ الأغنياء والموالين لبريطانيا هم الذين سيطروا على الرابطة التي حددّت هدفها بتأمين مصالح المسلمين كالدوائر الانتخابية المنفصلة وبرنامج الصداقة مع الطوائف الأخرى حيث اختير وقار الملك ومحسن الملك كأمينين عامين للرابطة، واتخذت الرابطة من معهد عليكره مركزاً لها، وعُيّن آغا خان رئيساً دائماً لها، أما محمد علي فقد تبنى أفكار الرابطة على أن يكون سعيها لتوحيد الهند لا لتفكيكها[2].

وكانت الفترة مميّزة بين عامي 1911 و1912م لجهة تطوّر الوعي السياسي لدى مسلمي الهند، إذ إنّ تحرّك الحكومة البريطانية لإعاقة حركة جامعة عليكره عام 1912م، كان عاملاً مهمّاً في تغيير آراء المسلمين ذوي التعليم الغربي إزاء الحكم البريطاني، إضافة إلى إلغاء تقسيم البنغال بضغط من الهندوك في عام 1911م، حيث صدر

---

[1]- Minault, The Khilafat Movements Religious Symbolism and Political Mobilization in India, op. cit., p.12, 14-15.
[2]- Ibid., p.18-19.

عن اجتماع الرابطة الإسلامية في شهر آذار (مارس) أنّ إلغاء التقسيم يتجاهل الشعور الإسلامي. كما كان للأحداث الخارجية دور موازٍ في تشكيل الوعي الإسلامي، مثل الحرب الإيطالية على طرابلس الغرب عام 1911م، وسريان أنباء في الصحف الصادرة بالأوردية عن أنّ إيطاليا تهدّد بضرب الكعبة في مكة وقبر الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة، لإجبار العثمانيين على قبول الصلح. وكذلك اندلاع الحروب البلقانية عامي 1911 و1912م، مع الحديث المتزايد عن مؤامرة أوروبية ضد الخلافة العثمانية، وانتشار عملاء أوروبيين في البلدان العربية لحثّ السكان على طلب الاستقلال عن العثمانيين. وفي هذه الأثناء، انشغل الأخوان محمد وشوكت علي (1873-1938م)، في جمع التبرعات وإرسال الهلال الطبي لمعالجة الجرحى في تركيا، وهذا النشاط زاد من نفوذ الأخوين في عليكره، حيث دعا محمد علي في صحيفته كامراد (Comrade) بريطانيا إلى التوقف عن حال الحياد، ووقف اتصالاتها مع روسيا والتحالف مع القوى الإسلامية[1].

المطلب الثالث: ندوة العلماء

وما بين التيارين التقليدي والتحديثي، تأسست حركة ندوة العلماء على يد مولانا محمد علي المونكيري (1262-1346هـ/1845-1927م)، وقادها العلامة شبلي نعماني (1284-1332هـ/1867-1913م). وكانت تهدف إلى إحداث قنطرة بين الثقافتين الإسلامية والغربية، وبين طبقتي علماء الدِّين والمثقفين العصريين، وإيجاد فكر جديد يجمع بين محاسن القديم والحديث، بين القديم الصالح والجديد النافع، أو بين التصلّب في الأصول والغايات والتوسع والمرونة في الفروع والآلات، بحسب تعبير أبي الحسن الندوي. كما كان أتباع هذه الحركة ينظرون إلى مناهج التعليم وبرامجه كأداة قابلة للنمو والتطور، وخاضعة لحاجة كلّ عصر ومقتضاه، وطالبوا بإصلاح المناهج وتطويرها[2].

ولد السيد محمد علي بن عبد العلي المونكيري، في كانفور وتخرّج من مدرسة فيض عام كانفور. قاوم حركة التنصير في الهند، ألّف وكتب وقام بجولات واسعة في البلاد. أسّس ندوة العلماء عام 1893م،

---

[1]- Minault, The Khilafat Movements Religious Symbolism and Political Mobilization in India, op. cit., p.23-24.

[2]- أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، دار الندوة للتوزيع، لبنان، ط2، 1968، ص77-80.

وأنشأ دار العلوم عام 1898م، وقاوم الحركة القاديانية في بهار، وبايعه الآلاف. أما الشيخ شبلي نعماني، فقد ولد في أعظم كرفة ودرس زماناً في كلية عليكره، وصحب مؤسس الكلية سيّد أحمد خان، لكنه أنكر بعض اتجاهاته الفكرية. زار تركيا ومصر وسوريا، وغادر كلية عليكره، فأقام في حيدر آباد خمسة سنين مديراً لنظارة العلوم والفنون. أسهم في حركة ندوة العلماء، فكان عضواً نشيطاً فيها والمشرف التعليمي فيها لثمانية أعوام، ثم استقال، وأسّس المجمع العلمي المعروف بدار المصنّفين في أعظم كره[1].

كان المونكيري داعية إلى الجمع بين الإسلام والتعليم الحديث، وأنه على علماء الدِّين أن يكونوا على تماسّ مع القضايا المعاصرة، فيجب أن يعلموا قواعد الحكم ونوع العلاقات مع الحكومة. أما تراجع تأثير العلماء في الهند – برأيه – فهو بسبب قعودهم في المنزل، وعدم العلم بأمور العالم من حولهم، لذلك ينفضّ عنهم الناس ولا يؤخذ برأيهم. وعلى هذا ارتأى المونكيري تأسيس مدرسة تجمع بين التعليم الديني والتعليم الحديث، كما كان الهدف من إنشاء الندوة نبذ الخلافات بين العلماء، وتوحيد صفوفهم من أجل قضية الإسلام. انعقد المؤتمر الثاني لندوة العلماء في لوكنو ما بين 12 و14 نيسان (أبريل) عام 1895م، وفي الخطاب الذي ألقاه نعماني تحت عنوان (واجبات العلماء المسلمين) قال: إنّ عدم اهتمام العلماء وخلافاتهم فيما بينهم وبُعدهم عن الناس هو مما أدّى إلى تقليص دورهم في المجتمع، وجعل دورهم منحصراً في المسائل الدينية. ودعا معلّمي الدِّين إلى مكافحة هيمنة الحضارة المادية وأن يكونوا على تواصل مع الجماهير[2].

لكن الحركة لم تحظَ بالتعاون من كلتا الطبقتين القديمة والحديثة لاتساع الفجوة بينهما، ولنشوب الخلافات في صفوفها، ولعدم وجود طبقة من الأساتذة المتبحّرين في الثقافتين (الإسلامية والغربية) ممن أحسنوا هضم تعاليمهما، فيكوّنوا من هذه المواد التي قد تبدو متناقضة رحيقاً صافياً. وبقي معظم الشعب يتأرجح بين طبقتين، واحدة ترى أنّ العدول عن القديم ونُظُمه في التعليم والانحراف عنها قيد شعرة ضرباً من الانحراف أو نوعاً من البِدَع، وأخرى تقدّس كلّ ما جاء من الغرب وتبرّئه من كلّ عيب وتعتقد في أصحابه العظمة والعبقرية في جميع الآراء والمذاهب الفكرية[3].

---

[1]– أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، مرجع سابق، ص77.
[2]- Tabassum, Deoband Ulama's Movement for the freedom of India, op. cit., p.91-93.
[3]– أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، مرجع سابق، ص80.

وكان لقادة هذه الفكرة ولمتخرّجي مدرستها فضل لا يستهان فيه في نشر الثقافة الإسلامية، وفي عرض السيرة النبوية ومحاسن الإسلام وتعاليمه بأسلوب عصري قوي، وكان لكتابات شبلي نعماني أثر كبير في إعادة ثقة الجيل الجديد بالثقافة الإسلامية ومكافحة مركّب النقص فيهم، لا سيما في سيرة النبي والفاروق والغزالي. وكان لتلميذه الدكتور السيّد سليمان الندوي (1884-1953م) قسط كبير في هذا الاتجاه، لا سيما ما كتبه في السيرة النبوية وسيرة الشخصيات الإسلامية فضلاً عن بحوثه العلمية، حيث كانت مجلة (المعارف) التي يرأس تحريرها من أرقى المجلات العلمية في العالم الإسلامي[1].

المطلب الرابع: جماعة التبليغ

أسّس الجماعة مولانا محمد إلياس الكدنهلوي (1885-1944م) وهو أصغر الأبناء الثلاثة لمولانا محمد إسماعيل وهو معلّم وإمام مسجد وصوفي. تلقّى محمد علومه الأولى لدى مولانا رشيد أحمد كنكوهي (1829-1905م). وعندما توفي، التحق بمولانا خليل أحمد حيث أكمل مراتب السلوك وفق الطريقة الصوفية النقشبندية. وبعد ذلك التحق بدار العلوم في ديوبند لاستكمال الدراسة فتأثر بمنهجها. شهد الصراع الشديد بين الديوبندية والبريلوية التي أسّسها أحمد رضا خان بريلوي (1856-1921م). ومع أنّ هاتين المدرستين تتبعان المذهب الحنفي، إلا أنّ الديوبندية كانت أقرب إلى أهل الحديث، فيما كانت البريلوية مغالية في اتجاهها الصوفي وتعظيم الأولياء، كما كانت موالية للاحتلال البريطاني بخلاف المدرسة الديوبندية. انطلق الشيخ محمد إلياس من هذا الإطار الفكري ليجد نفسه بعد وفاة أخيه الأكبر عام 1918م إماماً لمسجد نظام الدِّين ومديراً لمدرسة إسلامية. اعتقد في البداية أنّ الطريق إلى تربية الجيل الجديد هو من خلال افتتاح المكاتب والمدارس، وبدأ بذلك في ميوات، حتى صرف ماله في هذا السبيل، مفتتحاً عدداً كبيراً منها في وقت قصير. لكنه أدرك لاحقاً بطء الدعوة إلى مبادئ الإسلام بهذه الطريقة، مع اختلاط العقائد الإسلامية بالعقائد المحلية، فراح يبحث عن طريقة أخرى.

وفي رحلته الثانية إلى مكة لأداء مناسك الحج عام 1926م، طرأت له فكرة تأسيس جماعة التبليغ. وفي خلال شهر، تكوّنت الجماعة من ثمانية أفراد، وانطلقت أولاً من قرية فيروزبور ناناك (Ferozepur Nanak) إلى القرى الأخرى وصولاً إلى بلدة تدعى سوهنا (Sohna) يوم الجمعة التالي، وفي الجمعتين

[1]- أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، مرجع سابق، ص82.

اللاحقتين في تاورو (Taoru) في راجستان (Rajasthan) وناجينا (Nagina) في ناحية غورغاون (Gurgaon)، وبهذا كانت الانطلاقة الأولى لجماعة التبليغ. وكان إلياس منهجياً في الدعوة في ميوات، فكانت لديه خارطة تحتوي على معلومات عن الطرق وأسماء القرى وعدد السكان في كلّ قرية وأسماء الوجهاء. وتشكّلت مجموعات من التبلغيين تضمّ من غير الميويين وراحت تجول في قرى ميوات، على أمل التقريب ثقافياً بين مختلف الأعراق.

تفرّعت جماعة التبليغ فكرياً من مدرسة ديوبند، ونشأت في ميوات كردٍّ مباشر على ظهور الحركة الهندوكية آريا سماج (Arya Samaj) والتي صدرت عنها حركتان دعويتان هما الشودهي (Shuddhi) ومعناها التطهير، وسانغاتان (Sangathan) ومعناها التقوية، وهدفهما استرجاع الهندوك المتحوّلين إلى الإسلام في فترات زمنية سابقة تحت الحكم الإسلامي[1]. وقامت الجماعة على أساس أنّ المسلمين أهملوا تعاليم دينهم، وأن الطبقة المرفّهة تخلّت عن واجباتها كلّياً، فيما انشغل علماء الدِّين بتكوين معارفهم داخل المؤسسات التعليمية والمساجد وأهملوا دعوة عوامّ المسلمين. ولتلافي هذا الانقسام بين العلماء والعوامّ، دعا الشيخ محمد إلياس إلى نشر مبادئ الإسلام في المجتمع، معتبراً أنّ واجب الدعوة ليس منحصراً بالعلماء، بل هو واجب كلّ مسلم.

وكان سكان ميوات من المسلمين يعانون من وضع اقتصادي مزرٍ، فرغم أنّ الميويين (Meos) هم مالكو معظم الأراضي الخصبة، لكنهم كانوا مالكين صغاراً وشديدي الفقر. ومع تدهور الوضع الاقتصادي في ثلاثينات القرن العشرين أصبحوا أكثر فقراً، والسبب الرئيسي هو ديونهم المتفاقمة تجاه التجّار الهندوك المحليين أو البانياس (Banias) بفوائد عالية 5% شهرياً وتصل إلى 60% سنوياً، وهو ما يُجبرهم على التخلّي عن أراضيهم إلى دائنيهم الهندوك لدفع ديونهم المستحقة عليهم. فرأى الميويون أنّ الحكم البريطاني والهندوك هم أعداؤهم ما استدعى تعزيز شعور الانتماء إلى الهوية الإسلامية. وما بين عامي 1932 و1934م انتفض فلّاحو ميوات ضد السلطات البريطانية والمحلية على حدٍّ سواء لا سيما بعد مضاعفة الحاكم الهندوكي

[1]- Jan A. Ali, Tabligh Jama'at: A transnational movement of Islamic faith regeneration, European Journal of Economic and Political Studies, 3 (SI), 2010, p.104.

للضرائب أربعة أضعاف عام 1933م. وعندما انتهى التمرّد، انطلقت جماعة التبليغ بكامل قوتها في منطقة ميوات لتبثّ الأمل في نفوس المسلمين في المناطق الثائرة[1].

المبحث الثالث: الحركات السياسية

نشأت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي حركتان رئيسيتان للإصلاح التربوي لدى المسلمين الهنود، وإن كان طابعهما ثقافيّاً لكنهما كانتا مؤثّرتين سياسيّاً، وكانتا ردّاً على فرض الحكم البريطاني في الهند، واستجابةً لحاجة المسلمين إلى التجدّد الثقافي، وهو ما سمح بنهاية المطاف في إيجاد وعي أكبر لدى المسلمين بأنفسهم كمجتمع، وفي حين قاد الأولى علماء الدين، تولى الثانية مثقّفون متغرّبون، كما انطلقت حركات دينية نخبوية وشعبية لكن دون دور مباشر في العمل السياسي، لكنها كانت لها نتائجها البعيدة في تظهير الشخصية الإسلامية في شبه القارة الهندية، أي من ضمن تيار التجدّد العام بعد سقوط الحكم السياسي الإسلامي بأشكاله المختلفة وصعود القيادات الدينية والاجتماعية والفكرية باتجاهاتها المتباعدة، إلا أنه لا ينبغي المبالغة في التناقضات البادية بين الحركة التقليدية الإسلامية والتحديثية الغربية كما يقول غايل مينو (Minault Gail)، فما هو أكثر أهمية أنّ الخطوط الإصلاحية المتوازية قد تقاطعت أخيراً في الحركات السياسية اللاحقة[2].

من جهة ثانية، فإن التوسّع البريطاني في حوض المحيط الهندي ما بين عامي 1865 و1926م، مع انتشار الملاحة بالسفن البخارية، وافتتاح قناة السويس، وهيمنة بريطانيا على مداخل الجزيرة العربية، هو ما جعل الحجّ إلى مكة تحت رعاية الإنكليز ونقطة تجاذب بينهم وبين العثمانيين، وهي مسألة حساسة سوف تطبع المسار السياسي في الشرق الأوسط وجنوبيّ آسيا[3]، وسيصبح مسلمو الهند الأقرب شعورياً مع التوجهات الإسلامية الجديدة للدولة العثمانية في سعيها لمدّ نفوذها المعنوي خارج حدودها، وهو ما عُرف بالجامعة الإسلامية التي دعا إليها الخليفة العثماني عبد الحميد الثاني (حكم ما بين عامي 1876 و1909م)، فتجلّى

---

[1]- Jan A. Ali, Tabligh Jama'at: A transnational movement of Islamic faith regeneration, p.107-109.

[2]- Minault, The Khilafat Movements Religious Symbolism and Political Mobilization in India, op. cit., p.12.

[3]- See: - Michael Christopher Low, Empire of The Hajj: Pilgrims, Plagues, and Pan-Islamic, A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts in the College of Arts and Sciences Georgia State University, 2007.

التضامن مع الدولة العثمانية خلال الحرب العالمية الأولى عبر حركة الخلافة التي ستكون النشاط السياسي الأبرز لمسلمي الهند في القرن العشرين.

المطلب الأول: حركة الخلافة

عندما أعلنت بريطانيا الحرب على الدولة العثمانية، انفجر الغضب ضد الإنكليز الذين برّروا الحرب من جهتهم بأفعال الأتراك، وبعد ذلك تعهّدوا بعدم المساس بالخلافة العثمانية لو انهزمت تركيا في الحرب[1]. وكان موقف المسلمين الهنود إزاء الدولة العثمانية خلال الحرب العالمية الأولى امتداداً لمواقف سابقة عندما شنّت إيطاليا الحرب على ليبيا عام 1911م، وفي حروب البلقان عامي 1912-1913م، فبعد فقدانهم ملكهم إثر ثورة 1857م اتجهوا بآمالهم وولائهم إلى الدولة العثمانية من أجل حمايتهم وحماية العالم الإسلامي. فلما تعرّضت الخلافة العثمانية للخطر إبّان الحرب، تأسّست حركة الخلافة على يد مولانا محمد علي جوهر وأخيه شوكت، وذلك بعد خروجهما من السجن في آخر كانون الأول (ديسمبر) عام 1919م[2].

وكان الأخوان محمد وشوكت علي من أبرز المتخرّجين من معهد عليكره، وهما من عائلة كانت تخدم إمارة رامبور (Rampur). توفي والدهما وكان أصغر أبنائه محمد تحت سن العامين. سعت أمهما لتعليم الأخوين وفق المناهج الغربية، وانتقلا فيما بعد إلى معهد عليكره. وتخرّج شوكت عام 1894م والتحق بوظيفة حكومية حيث قام بتمويل تعليم أخيه الطموح الأصغر سناً محمد الذي تخرّج من المعهد نفسه عام 1896م. وسافر محمد إلى بريطانيا للحصول على ما يؤهّله للنجاح في اختبار الوظيفة الحكومية في الهند، لكنه فشل في تجاوز الاختبار. عاد إلى الهند عام 1902م بعد حصوله على الإجازة في التاريخ من جامعة أكسفورد، فحاول الحصول على منصب تدريسي في عليكره، لكنه ووجه بالرفض. ومع ذلك، ظلّ مثل أخيه شوكت يعمل من أجل المعهد، وفي المنظمات المتفرّعة منه[3].

---

[1]- عبد المنعم النمر، مولانا أبو الكلام آزاد حياته وجهاده الوطني في سبيل تحرير الهند، أطروحة دكتوراه في جامعة الأزهر، قسم التاريخ، عام 1972، ص168.

[2]- المرجع نفسه، ص170.

[3]- Minault, The Khilafat Movements Religious Symbolism and Political Mobilization in India, op. cit., p.16-17.

إنّ حركة الخلافة هي اللحظة النادرة التي التقى فيها المسلمون والهندوك في جبهة واحدة ضد الإنكليز، كما كانت بداية التحالف الوثيق بين محي الدِّين أحمد المعروف بأبي الكلام آزاد (1888-1958م) والمهاتما غاندي (1869-1948م). وكان لآزاد رصيده الوطني ضد الاحتلال البريطاني منذ إصدار مجلة (الهلال) عام 1912م، كما كان له رصيده الديني الوازن، إضافة إلى نشاطه في الهيئات الأخرى كجمعية الخلافة وجمعية العلماء. وتلاقت دعوة غاندي للعصيان المدني مع دعوة الزعماء المسلمين في عدم طاعة المستعمر أو عدم الولاء له وعدم التعاون معه. وفي أول لقاء بين آزاد وغاندي في دهلي بعد إطلاق سراحه عام 1920م، أيّد غاندي حركة الخلافة التي كانت تستعدّ لإرسال وفد إلى الحاكم الإنكليزي في الهند لبحث مسألة الخلافة العثمانية، حيث اقترح غاندي في اجتماع ضمّ كبار الزعماء المسلمين سحب كل تأييد للحكومة البريطانية في الهند، والتخلي عن كل الألقاب الحكومية، ومقاطعة المصالح القضائية والمعاهد التعليمية، لكن هذا ما اقترحه آزاد من قبل في مقالات (الهلال)[1]. ويذهب أمبدكار (Ambedkar) إلى أبعد من ذلك فيقول إنّ جذور العصيان المدني تكمن في حركة الخلافة نفسها، وليس في سعي المؤتمر الوطني إلى الاستقلال، وأنّ الحملة بدأت مع أنصار الخلافة لمساندة تركيا، فتبنّاها المؤتمر الوطني لاحقاً، دون أن يكون الهدف الأول منها إقامة الحكم الوطني، بل الخلافة، ثم أُضيف مطلب الحكم الوطني كهدف ثانوي لتحريض الهندوك على المشاركة[2].

وانطلاقاً من مبدأ عدم التعاون مع بريطانيا، دعا الزعماء المسلمون إلى مقاطعة مدارس الحكومة، ثم مقاطعة جامعة عليكره التي رأوا فيها وكراً للاستعمار، وإنشاء جامعة جديدة في تشرين الأول (أكتوبر) 1920م، وهي المعروفة في دهلي باسم الجامعة الملّية. لكن غاندي اشترط عدم استعمال العنف وضبط النفس ضبطاً تامّاً، فلا يردّ المعتدى عليه على المعتدي، متخوّفاً من عدم استجابة المسلمين لهذا الشرط. وكانت لجنة الخلافة هي البادئة بقبول هذا البرنامج وحدّدت الأول من آب (أغسطس) 1920م موعداً لبدء الحملة، ولم يكن المؤتمر قد نظر بعدُ في هذا الاقتراح. أما آزاد فرفض الطابع السلمي بشكل مطلق، إذ رأى أنه من المسموح استخدام السلاح إن عجز المحتجّون عن تدبير أمورهم سلماً. وفي مؤتمر الخلافة الذي انعقد في كلكتا في 28 و29 شباط (فبراير) 1921م، قرّرت الحركة أنه لا يحلّ للمسلمين أن ينخرطوا في الخدمة العسكرية لأنّ الحكومة البريطانية تحارب الإسلام والدولة الإسلامية[3].

---

[1]– عبد المنعم النمر، مولانا أبو الكلام آزاد حياته وجهاده الوطني في سبيل تحرير الهند، مرجع سابق، ص171-174.

[2]- B. R. Ambedkar, Pakistan or the Partition of India, Thacker, Bombay, 1946, p.136-137.

[3]- عبد المنعم النمر، مولانا أبو الكلام آزاد حياته وجهاده الوطني في سبيل تحرير الهند، مرجع سابق، ص175-177.

أُلقي القبض على محمد علي وأخيه شوكت ومولانا حسين مدني (1879-1958م) رئيس جمعية علماء الهند في تموز (يوليو) 1921م، وقُبض على آزاد في 10 كانون الأول (ديسمبر) من العام نفسه[1]. وفي عام 1924م زادت الأوضاع سوءاً بين المسلمين والهندوك لا سيما في دهلي وكوهات. رَأَس محمد علي جوهر المؤتمر الوطني الهندي وتحدّث مطوّلاً في مؤتمر الحزب عن العلاقات الإسلامية الهندوكية، مؤكداً على ضرورة التعاون بين الهندوك والمسلمين من أجل تحقيق الأهداف الوطنية، وإلا فشل أيّ مسعى في هذا الإطار[2]، فيما أدار أخوه شوكت مؤتمر حركة الخلافة في ذلك الوقت، وتحدّث إلى المسلمين خاصة كي يحافظوا على زخم العمل وصولاً إلى تحقيق مطالب حركة الخلافة، وتحقيق النصر على الحكومة البريطانية عدوة الإسلام[3].

لكن وقف العصيان المدني وتصاعد العنف الطائفي أسهما في إضعاف حركة الخلافة، وفي استبعاد أيّ تقارب سياسي بين المسلمين والهندوك، فيما ألغى مصطفى كمال أتاتورك (1881-1938م) الخلافة بعدما ألغى السلطنة العثمانية. وفي البداية، خلع وحيد الدِّين السادس (1861-1926م)، ووضع عبد المجيد أفندي (1868-1944م) مكانه. رفض أنصار حركة الخلافة تصديق ما يجري، ولم تُصدر جمعية العلماء أيّ موقف فقهي. ومع غياب قضية جامعة توحّد المسلمين إلى جانب القضية الهندية الوطنية، بدأ البحث عن البدائل. برز عدد من المرشَّحين في الهند وفي العالم الإسلامي لاحتلال منصب الخليفة، لكن أحداً لم يلقَ القبول العام[4].

راود الأمل حركة الخلافة في أن تتولى الحكومة التركية الجديدة مهام الخلافة، لكن الجمهورية التركية رأت في هذه الدعوات نوعاً من التآمر البريطاني للانقلاب ضدها، ولذا دعا أتاتورك البرلمان في 1 آذار (مارس) 1924م إلى "تطهير الدِّين من كونه أداة سياسية"، فصوّت البرلمان التركي على خلع الخليفة، وإلغاء الخلافة، ونفي بقية أفراد البيت العثماني من تركيا[5]. أرسلت حركة الخلافة إلى مصطفى كمال تدعوه

---

[1]- عبد المنعم النمر، مولانا أبو الكلام آزاد حياته وجهاده الوطني في سبيل تحرير الهند، مرجع سابق، ص180.

[2]- Minault, The Khilafat Movements Religious Symbolism and Political Mobilization in India, op. cit., p.194, 196.

[3]- Ibid., p.198.

[4]- Ibid., p.201.

[5]- Ibid., p.203.

إلى وقف الإجراءات ريثما يصل وفد من مسلمي الهند لتبيان وجهة نظرهم، لكن أتاتورك رفض إعادة النظر في القرار، ولم يذهب الوفد إلى تركيا أبداً[1].

أعلنت لجنة الخلافة بعد ذلك أنه لو حتى لو أُلغيت الخلافة العثمانية، فستتوافر وسائل أخرى لتحقيق التضامن الإسلامي المنشود، واقترحت اجتماعاً يضمّ ممثّلي العالم الإسلامي لاختيار خليفة جديد. وقال محمد علي إنّ الحركة مستمرة، ويجب حماية جزيرة العرب من الهيمنة غير الإسلامية، وإعادة نصب الخليفة على أسس ديمقراطية. لكن رأياً آخر اعتبر أنّ الحركة تجاوزت وقتها وعليها الاندماج مع الرابطة الإسلامية، ورأى آخرون أنه يجب تجديد برنامجها والتخلي عن راية الخلافة، والتركيز على القضايا الأساسية للمسلمين الهنود. أما أبو الكلام آزاد فرأى عدم التخلي عن الدعوة الدينية أو عن التعاون القائم بين العلماء والسياسيين عبر حركة الخلافة، لكنه شعر بأنّ الرهان على مجرى الأمور في تركيا لم يعد مثمراً، فضلاً عن أنه يصرف النظر عن القضية الأهمّ وهي المستقبل السياسي للهند. كما اعتبر أنّ الخلافة ليست كالبابوية حتى يقال بالفصل بين الديني والسياسي، وأنه حتى لو أُلغيت الخلافة العثمانية فستكون حكماً للسلطة الإسلامية الأقوى، وعليه قد تكون في تركيا أو في أيّ مكان آخر حين توجد الحكومة الإسلامية. وإذا لم يعد رئيس الجمهورية التركية هو الخليفة رسمياً، فإن الخلافة ستقوم مع الحكومة التركية[2].

لكن محمد وأخاه شوكت لم يتقبّلا هذا التبرير، وانتقدا تركيا بشدة، حيث لم يعترف شوكت بإلغاء الخلافة، واعتبر خلع الخليفة غير شرعي، وأيّد عودة عبد المجيد. وإذا كان ممكناً أن تكون الخلافة متجسّدة في منصب رئيس الجمهورية التركية، فلا يصلح أن يكون مصطفى كمال هو ذلك الشخص، وقد خان الإسلام كما لم يبالِ بتضحيات المسلمين الهنود دعماً للخلافة العثمانية خلال الحرب، وقد تبرّعوا بالأموال والحليّ، وعانوا من الاعتقال في السجون من أجلها. وفي السياق، اختلف العلماء مع السياسيين داخل حركة الخلافة، مثل أبي الكلام آزاد ومولانا كفاية الله الدهلوي (1875-1952م) ومولانا حسين أحمد مدني[3]، كما اختلفوا حول أحقية الشريف حسين (1854-1931م) أو الملك عبد العزيز بن سعود (1876-1953م) بالخلافة. وعليه أرسلت لجنة الخلافة وفداً إلى ابن

---

[1]- Minault, The Khilafat Movements Religious Symbolism and Political Mobilization in India, op. cit., p.203-204.
[2]- Ibid., p.204-205.
[3]- Ibid., p.205.

سعود ودعته لتنظيم مؤتمر إسلامي عالمي في مكة، فيما شُكّلت منظمة رديفة تدعى حركة خُدّام الحرمين، وأرسلت وفدها الخاص إلى الجزيرة العربية. وفي نهاية المطاف لم يبقَ خليفة ولا استمرّت حركة الخلافة[1].

المطلب الثاني: الاتجاه القومي

برز الاتجاه القومي في صفوف النخبة المسلمة إبّان الحرب العالمية الأولى وازداد زخماً بعدها. وكان لسقوط الخلافة العثمانية عسكرياً، ثم إلغائها رسمياً عام 1924م، وقع متفاوت على القادة المسلمين من علماء ومثقفين وسياسيين، والذين اجتمعوا داخل حركة الخلافة، واختلفوا بعد انحلالها. وأدّت صدمة السقوط المدوي إلى ردّ عكسي تمثّل في تبنّي الفكرة القومية السائدة في ذلك العصر، مع اختلاف منهجي بين تيارين الأول برّر تكوين أمة هندية بين المسلمين وغيرهم على أساس قومي مشترك، والثاني دعا لإقامة دولة إسلامية مستقلة على أساس قومي إسلامي، مع تباين داخل هذا التيار أيضاً حول ما تعنيه القومية الإسلامية حقاً.

ومن بين دعاة القومية الهندية الموحّدة برز علماء كبار من مدرسة ديوبند التقليدية، فيما كان معظم دعاة القومية الإسلامية من ذوي التعليم الغربي. أما أبو الكلام آزاد الحليف الرئيسي لغاندي على رأس المؤتمر الوطني الهندي فكان له موقع مختلف، إذ بدأ حياته أممياً إسلامياً، وانتهى قومياً هندياً. فقد كان مفهومه عن القومية الإسلامية يتناول العالم بأسره، وأنّ المبادئ الأساسية للإسلام تتطلّب تضامناً من كلّ مسلمي العالم، بأن يكونوا متّحدين في جسم واحد، وأنّ أيّ امرء يخون التضامن الإسلامي العالمي يكون قد انحرف عن جادّة الصواب. وسُئل آزاد مبكراً عن الخيارات السياسية أمام مسلمي الهند، فهل يتابعون السياسة التقليدية الموالية لبريطانيا، أو يتبنّون أساليب الهندوك المعتدلين بشأن المطالبة بالحقوق من ضمن الإمبراطورية البريطانية، أو يقلّدون الفوضويين الهندوك الذين يقاتلون في البنغال؟ فأجاب في عدد (الهلال) في 8 أيلول (سبتمبر) 1912م تحت عنوان "أهداف الهلال والتربية السياسية" مؤكّداً أنه لا يفصل بين السياسة والدِّين لأنه تعلّم المبادئ السياسية من الدين، وأكد أنّ الإسلام يقدّم إلى البشرية نظاماً اجتماعياً شاملاً وراقياً، وأنه لا يوجد أي مشكلة اجتماعية إلا وقد أوجد لها الإسلام حلاً. وأعلن آزاد أنّ هدف جريدة (الهلال) هو دعوة المسلمين لاتباع كتاب الله وشريعة نبيه، وأن يكونوا مسلمين حقّاً في الثقافة والسياسة، وفي كلّ شيء. ولدى نقاشه سياسات الهندوك المعتدلين منهم والمتطرفين، اعتبر آزاد أنه لا يتبع أحداً من الفريقين،

[1]- Minault, The Khilafat Movements Religious Symbolism and Political Mobilization in India, op. cit., p.206-207.

فالمسلمون لا يحتاجون إلى الهندوك من أجل تشكيل سياساتهم، ولا هم بحاجة إلى الانضمام إلى أيّ حزب. فهم كانوا قادة العالم، فلو خضعوا لله فسيخضع كلّ العالم لهم[1]. ولهذا، دعت جريدة (الهلال) المسلمين أن لا يثقوا بالحكومة البريطانية وأن لا يتعاونوا مع الهندوك، وحسب تعبير آزاد، فإنّ بإمكان الهندوك كما غيرهم من الأقوام إحياء وعيهم وحسّهم القومي على أساس القومية العلمانية، لكن ذلك ليس ممكناً بالنسبة للمسلمين أنفسهم لأن قوميتهم غير مستلهَمة من الشعور الاستثنائي عرقيّاً أو جغرافيّاً، بل تتجاوز كلّ الحدود التي صنعها البشر. وحثّ آزاد المسلمين على الكفاح من أجل الحرية السياسية بنظام برلماني مسؤول، وأنّ هذا واجب ديني عليهم، وأنّ بإمكانهم الكفاح من أجل التقدّم والحرية دون انتهاك حالة السلم أو انتهاج سبيل الثورة. وقدّر آزاد ما بسطه البريطانيون من سلام في الهند مما وفّر للمسلمين حرية المعتقد والعبادة، لذلك رأى أنّ أي تمرّد أو هتك للسلام والقانون سيكون معصية لله. وكانت هذه التوجّهات تعبّر عن برنامج سياسي معتدل ليس مختلفاً كثيراً عن برنامج الرابطة الإسلامية، بل إنه بارك هدف الرابطة لدى تأسيسها بشأن تكوين القيادة السياسية المسلمة.

وفي مجال آخر، اعتبر آزاد أنّ الخليفة هو الأداة التي يتحقّق بها التضامن الإسلامي المنشود، لذا فإنّ طاعته واجبة، لكن رأى وجوب انتخاب الخليفة من الشعب، وأن لا حصرية للخلافة في أسرة أو عرق[2]. لذا، عندما اصطدمت الخلافة العثمانية مع الإمبراطورية البريطانية خلال الحرب العالمية الأولى لم يتردّد في إعلان ولائه لها، كما قَبِل آزاد العون من المؤتمر الوطني ومن غاندي، ليس لاعتبارات هندية، بل لأنه قد يكون مفيداً لتطلّعات المسلمين. لكن بعد إلغاء أتاتورك للخلافة وظهور النزعة القومية العربية على أساس اللغة والتاريخ، تأثّر بها آزاد بعمق وتبدّلت أفكاره جذريّاً. ولهذا لم يعد آزاد بعد عام 1920م قوميّاً إسلاميّاً، وارتضى المبادئ الأساسية للقوميتين العربية والتركية وطبّقهما حرفياً على حالة الهند[3]. ولم يكن التغيير مفاجئاً بل كان متدرّجاً، ومنذ انهماكه بمسألة الخلافة. ففي خطابه أمام مؤتمر الخلافة في أكره في 25 تشرين الأول (أكتوبر) 1921م، استلهم آيات القرآن لتبرير التعاون الهندوكي الإسلامي، واستشهد بالعهد الذي عقده النبيّ بين مسلمي المدينة ويهودها بعد الهجرة إليها سنة 622م، حيث كان الهدف منه تكوين حلف ضد

---

[1]- Malik, Moslem Nationalism in India and Pakistan, op. cit., p.269-270.
[2]- Ibid., p.233.
[3]- Ibid., p.269-271.

قبيلة قريش، ومما جاء في المقدمة أنّ الحلف يجمع بين كل قبائل المدينة وضواحيها كأمة واحدة[1]. هذه الوثيقة هي سابقة تاريخية يمكن تنزيلها – حسب آزاد – على موقف سياسي آخر كحركة الخلافة ما يبرّر لها التعاون مع الهندوك. وأعطى آزاد تفسيراً جديداً للأحداث قائلاً إنّ طرد اليهود لاحقاً من جزيرة العرب هو نتيجة الأمر الإلهي القاضي بجعل بلاد العرب حكراً على الإسلام وحده، ولتكون ملجأ المسلمين في كل مكان إذا طُردوا من أوطانهم، لكن هذا بنظر آزاد لا يلغي صلاحية الوثيقة لتطبيق مبادئها على أمم أخرى.. بهذا التفسير للتعاون الهندوكي الإسلامي تغيّر مفهومه لحركة الخلافة، فبدلاً من إدانة حُكّام تركيا الجدد لتدميرهم مركز الإسلام وإلغائهم الخلافة مدح القومية التركية الحديثة، بل إنه هنّأ أتاتورك باسم الهند. وبدلاً من أن تكون حركة الخلافة نقطة انطلاق إلى الأُخوّة الإسلامية العالمية، اعتقد آزاد أخيراً أنّ وظيفة هذه الحركة هي توحيد الهندوك والمسلمين نحو هدف مشترك هو تحرير الهند.

وأظهر آزاد تأثّره بالقومية العربية الناشئة آنذاك، ففي خطاب إلى مؤتمر الخلافة في كونبور (Cawnpur) في 29 كانون الأول (ديسمبر) 1925م، تناول التغيّرات في الشرق الأوسط، فأَسِف لنهاية التقارب الهندوكي الإسلامي، وتكرّر الصدام الطائفي في الهند، وقال إنه بينما تتطوّر بلدان الشرق الأوسط سياسياً بسرعة، فإنّ السياسات الهندية تتخذ منحى تراجعياً. فسوريا كالهند متعدّدة الطوائف والأعراق، وفيها المسلمون والمسيحيون على اختلاف مذاهبهم والدروز، والذين كانوا يتقاتلون لقرون خلت، لكنهم اليوم متّحدون لتحرير بلدهم، وشعارهم الدِّين لله والوطن للجميع. وبالمقارنة مع سوريا، فإنّ الهند ليست ناضجة سياسياً، كما يقول آزاد. وحتى الطبقات الاجتماعية الأكثر تقدّماً فيها غير مستعدة للذهاب إلى هذا المدى، وذلك لأنّ كلاً من العناد الديني والاحتكاكات الطبقية والأفكار المُسبَقة الطائفية يُقفل باب التقدّم الوطني. ونوّه آزاد بالمميّزات الجديدة لحركة الخلافة التي تقوم بدور في الحياة السياسية الهندية، معتبراً أنّ هذا التغيير مرتبط بالتطوّرات السياسية العالمية ما بين عامي 1912 و1929م، وأنّ أعضاء لجنة الخلافة متميّزون عن سواهم ما داموا يعتقدون أنّ تحرير الهند يتمّ عبر القومية المشتركة الهندوكية الإسلامية، رغم أنهم يعتنون بالمصالح المسلمة.

هذا التبدّل في موقف آزاد أفقده كثيراً من النفوذ وسط المسلمين الذين كانوا يرون فيه مطلع القرن العشرين منارة أمل، لكن ما لبثوا أن تحوّلوا عنه في الأربعينات. فما بين عامي 1912 و1920م فترة متميّزة من التطوّر

---

[1]– انظر: محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، ط5، 1985، ص57–64.

الفكري لآزاد، حيث نضج مشروعه للنهضة الإسلامية. وقد تسببّ هذا بسوء فهم لدى أتباعه وخصومه على السواء، فتمسّك أنصاره بآرائه في الفترة المشار إليها، وفشلوا في إدراك حجم التحوّلات في فكره، والتي نتجت عن إخفاق حركة الخلافة. أما خصومه وهم أساساً من أتباعه السابقين، ولا سيما في ثلاثينات وأربعينات القرن العشرين، فاتهموه بخيانة القومية الإسلامية، وهو قد تخلى في الواقع عن تبنّيها بعد عام 1920م[1].

لكن آزاد لم يكن وحيداً بهذه الرؤية الجديدة، إذ كان أبرز علماء الهند في ذلك الوقت، وقد ضمّتهم جمعية العلماء يسيرون في المنحى نفسه. فهذه الجمعية التي تأسّست عام 1919م، كانت منذ انطلاقتها تحت تأثير القيادة الدينية والسياسية للمدرسة الديوبندية، ونفوذ أبي الكلام آزاد، وفي الاجتماع السنوي الثاني للجمعية في 20 و21 تشرين الثاني (نوفمبر)، أصدر شيخ الهند مولانا محمود الحسن موقفاً مؤيداً للتعاون مع الهندوك قال فيه:

- إنّ العدوّ الأكبر للإسلام والمسلمين في الهند هو الحكومة البريطانية، لذا فإنّ عدم التعاون معها هو واجب المسلمين.
- إذا قدّم لنا الهندوك العون في حماية المسلمين والخلافة فهم يستحقون منا تعاوننا وامتناننا.
- إنّ التعاون الفاعل مع الهندوك جائز من أجل تحرير الهند، لكن يجب أن لا تُنتهك الحقوق الدينية الإسلامية[2].

وكان مولانا محمود الحسن من موقعه في مدرسة ديوبند ينشئ المؤسسات التعليمية لتكون غطاء للأنشطة المعادية لبريطانيا، ما دفع سلطات الاحتلال إلى إصدار مذكرة توقيف ضدّه، مع نشوب الحرب العالمية الأولى. خطّط لثورة مسلّحة في الهند بدعم خارجي، فأرسل عبيد الله السندي إلى أفغانستان كما رحل إلى مكة سعياً للحصول على دعم الخليفة العثماني، حيث نجا من الاعتقال في آخر لحظة. تبنَت الحكومة العثمانية مطلب الحسن وأرسلت رسالة بهذا المعنى إلى مسلمي الهند على أن يكون هو القائد بتكليف من الخليفة، كما قبلت تسهيل وصوله إلى اسطنبول للقاء الخليفة نفسه. لكن الشريف حسين أطلق ثورة في مكة ضد الدولة العثمانية بتحريض من الإنكليز. وحاول الشريف حسين الحصول على فتاوى تمنحه المشروعية باعتبار الأتراك العثمانيين كفاراً، وكان مطلوباً من الشيخ محمود الحسن التوقيع على هذه الفتوى كي تبرّر

[1]- Malik, Moslem Nationalism in India and Pakistan, op. cit., p.271-274.
[2]- Ibid., p.274.

بريطانيا هجومها على موقع الخلافة، من أجل استيعاب غضب مسلمي الهند، لكن الحسن رفض. فكان ذلك سبباً كافياً لاعتقاله هو وحسين أحمد مدني، وإرسالهما إلى السجن في مالطا لمدة ثلاث سنوات. وفي هذا الوقت، رأى الحسن أنّ خططه السابقة لتنظيم ثورة مسلّحة لم تعد ملائمة، فاختار الانضمام إلى حملة المؤتمر الوطني لمقاطعة الاحتلال البريطاني[1].

وبعد خروج الحسن من سجن مالطا ووصوله إلى بومباي في 8 حزيران (يونيو) 1920م، أعلن تأييده لغاندي ومحمد علي وأخيه شوكت، في العصيان السلمي للاحتلال البريطاني، وأصدر فتوى بهذا الخصوص في 15 حزيران (يونيو) تضمّنت مقاطعة كلّ درجات التكريم والمكافآت التي تقدّمها الحكومة البريطانية، ومقاطعة كلّ البضائع البريطانية، والحرص على عدم إفادة التجّار ورجال الأعمال البريطانيين، ومقاطعة كلّ المدارس والمعاهد التي يديرها البريطانيون، ورفض مساعداتهم ومِنَحهم، ورفض الدخول في صفوف الجيش البريطاني وعدم تقديم أيّ عون لهم، ومقاطعة المحاكم البريطانية، مع عدم استخدام العنف في تنفيذ مضمون هذه الفتوى المؤيّدة لحملة المقاطعة[2].

توفي مولانا محمود الحسن في 22 تشرين الثاني (نوفمبر) 1920م، فانتقلت قيادة المدرسة الديوبندية إلى مولانا حسين أحمد مدني وريثه الروحي وزميله في السجن خلال المنفى في مالطا، والذي كان هو أيضاً متأثراً بالقومية الحديثة التركية والعربية. وقد ذهب مدني إلى ما هو أبعد من التعاون الهندوكي الإسلامي والذي أعلن عنه مولانا الحسن، حيث شعر مولانا مدني أنّ فجراً جديداً قد بزغ وأطلّت مرحلة مختلفة حيث القوميات تتحدّد بالجغرافيا، ليس بالدِّين أو أيّ اعتبار آخر. إضافة إلى ذلك، فإنّ كرهه العميق لبريطانيا دفعه إلى تعزيز رغبته بالقومية الهندوكية الإسلامية المشتركة فيقول: "إنّ المؤتمر الوطني انطلق منذ عام 1885م من أجل التحرير السياسي للهند على أساس التكوين التدريجي للقومية الهندية التي تجد جذورها في الانتماء لهذه الأرض، لأنّ هذه الجبهة المشتركة ستكون مضادة للمصلحة البريطانية الإمبريالية"[3]. وانتقد مدني بشدة الرابطة الإسلامية بسبب برامجها السياسية العدائية، وقال إنه من الضروري أن يشارك المسلمون إخوانهم الهندوك في

---

[1]- Myra Hamid, The political struggles of The Ulama of Dar-UL-Uloom Deoband: Identifying and Operationalizing The Traditionalist approach to politics, Thesis submitted to the Faculty of the Graduate School of the University of Maryland, College Park, in partial fulfillment of the requirements of the degree of Master of Arts, 2005, p.41-44.

[2]- Tabassum, Deoband Ulama's Movement for the freedom of India, op. cit., p.115-116.

[3]- Malik, Moslem Nationalism in India and Pakistan, op. cit., p.274.

الكفاح من أجل الاستقلال. نبّه المسلمين من الوقوع أسرى للخطاب الطائفي للرابطة، والذي سيجلب ضرراً غير مسبوق على كلّ المسلمين. وشارك مدني بنشاط مع مولانا محمود الحسن وتلميذه مولانا عبيد الله السندي في الأعمال الثورية الهادفة إلى تحرّر الهند[1].

واستند مدني في تبنّيه للفكرة القومية إلى التفريق المصطلحي برأيه بين ما تعنيه الأمة أو القومية وما تدلّ عليه عبارة الملّة، فيمكن أن تضمّ الأمة أو القومية المسلمين وغيرهم طالما أنّ الأمة لا تتكوّن من روابط الدِّين مستشهداً بورود كلمة قوم في القرآن ويراد بها الكفّار، وأنّ الرسول صلى الله عليه وسلم أنشأ أمة واحدة في يثرب بين المسلمين واليهود. أما الملّة فتعني أمة المسلمين خاصة، وتكون على أساس ديني، لذلك فإن ما كان يُطرح آنذاك من وجهة نظره له علاقة بالأمة وليس بالملّة. وعلى الأساس عينه، رفض مدني طرح القومية الإسلامية وإنشاء باكستان، لأنه يعني تقسيم الملّة الإسلامية على أسس جغرافية، معتبراً أنّ بريطانيا وراء المشروع لإضعاف زخم الكفاح ضد الاحتلال، ولتقسيم العالم الإسلامي[2].

بالمقابل، يمكن اعتبار رؤية الشاعر والفيلسوف محمد إقبال حول إنشاء دولة إسلامية مستقلة على جزء من الهند، نوعاً من التنظير لقومية إسلامية، لكن إقبال يردّ بقوة على طرح مولانا حسين أحمد مدني، فيرى أنّ الوحدة القومية لا تدوم طويلاً بخلاف الوحدة القائمة على أخوّة الإنسان، والتي هي فوق العرق والهوية واللون واللغة[3]. واعتبر إقبال أنّ مخطّطات الاستعمار مما هو ظاهر من كتابات الغربيين تحتاج بشدة إلى مفهوم القومية كسلاح فعّال لتشتيت الوحدة الدينية للإسلام إلى أجزاء متناثرة. وقد نجح المخطّط أثناء الحرب العالمية الأولى، وبلغ الذروة حتى إنّ بعض الزعماء الدينيين في الهند يؤيّده. ويستدرك إقبال بأنّ مفهوم الوطن مصطلح جغرافي لا يتعارض مع الإسلام، وكلّ إنسان يحبّ مسقط رأسه، وهو مستعد للتضحية من أجله، لكن مفهوم الأمة ليس مفهوماً جغرافياً وحسب، بل هو مبدأ المجتمع الإنساني وهو مفهوم إنساني[4].

ويناقش إقبال مفهوم "قوم" الذي استدلّ به مدني لإثبات مشروعية القومية في الإسلام، متسائلاً: هل عبارات القوم والمِلّة والأمة مختلفة المعاني في القرآن إلى هذا الحدّ، بحيث إنّ الأمة الواحدة يمكن أن يكون لها مظاهر مختلفة؟[5]. ويقول: إنّ المِلّة في الإسلام مبنية على كرامة الإنسان وعلى الأخوّة، في حين أنّ مفهوم

---

[1]- Tabassum, Deoband Ulama’s Movement for the freedom of India, op. cit., p.2.

[2]- Hamid, The political struggles of The Ulama of Dar-UL-Uloom Deoband, op. cit., p.46-47.

[3]- Iqbal, Statement on Islam and Nationalism in reply to a statement of Madani, 9 March, 1938, Speeches and statements of Iqbal, compiled by Shamloo, Al-Manar Academy, Lahore, p.203.

[4]- Ibid., p.204-205.

[5]- Ibid., op. cit., p.211.

القومية في الغرب يعني انقسام الناس بحدّة فيما بينهم إلى أمم حيث من المستحيل جمعهم، كما أنه يفضي إلى القول بنسبية الدين، فالدِّين في أيّ أرض لا يرتبط إلا بها دون غيرها من البلدان[1].

ويتطرّق إقبال إلى مفهوم القومية بمرجعيته الغربية فيستند إلى إرنست رينان (Ernest Renan) (1823–1892م) موافقاً له على أنّ تشكيل الوعي المعنوي هو العامل الحاسم في تشكيل قومية ما، وأنّ الهند تبعاً لذلك غير قادرة على تحقيق هذا الشرط[2]. وقال إنّ وحدة الهند لا ينبغي أن تُقصد من خلال النفي، بل عن طريق الانسجام المتبادل والتعاون. وفيما رأى إقبال أنّ الأحداث تسير نحو نوع من الانسجام الداخلي، أكد أنه إذا أُقرّ مبدأ تمتّع الهند المسلمة بإمكانيات النمو الكامل والحرّ ضمن خطوط ثقافتها وتقاليدها في وطنها الأم بالهند، على قاعدة التسوية الطائفية الدائمة، فسيقدّم المسلمون كل شيء من أجل حرية الهند. وإنّ مكوّنات المجتمع الهندي – حسب إقبال – ليست جغرافية كما في البلاد الغربية، بل الهند قارة تضمّ مجموعة بشرية تنتمي إلى أعراق مختلفة، وتتحدّث بلغات مختلفة، وتؤمن بأديان مختلفة، ولا ينتظم سلوك أفرادها ضمن وعي عرقي مشترك، وحتى الهندوك لا يمثّلون مجموعة متجانسة. لذا، لا يمكن تطبيق الديمقراطية الغربية على الهند دون الاعتراف بالمجموعات الطائفية فيها. وعليه فإنّ المطالبة بإقامة هند إسلامية داخل الهند هو أمر مبرّر. وسيبرهن مسلمو الشمال الغربي لدى امتلاك الفرصة الكاملة للتطوّر داخل الجسم السياسي للهند أنهم أفضل المدافعين عنها إزاء أيّ غزو خارجي سواء أكان بالأفكار أو بالحراب. لكن هذا التطوّر غير ممكن داخل النمط الحكومي المركزي الذي يطرحه السياسيون الوطنيون الهندوك مع سيطرة طائفية دائمة على كلّ الهند[3].

أما محمد علي جناح مؤسس باكستان، فيستغرب عدم قدرة أصدقائه الهندوك على إدراك الطبيعة الحقيقية للهندوكية والإسلام، إذ ليسا دينيين بالمعنى الصارم للكلمة حسبما يقول جناح، بل هما نظامان اجتماعيان مختلفان، ومن قبيل الحلم أن يعتقد أحد بإمكانية تشكيل قومية مشتركة بين المسلمين والهندوك. وهذا المفهوم الخاطئ برأيه عن أمّة هندية واحدة تخطّى الحدود وهو سبب كل المصاعب، وسيقود الهند إلى الدمار إن لم يُراجَع هذا المفهوم الآن. فالمسلمون والهندوك ينتمون إلى فلسفتين دينيتين مختلفتين – حسب تعبير جناح – وكذلك الحال بالنسبة إلى النُّظُم الاجتماعية والآداب، فهم لا يتزاوجون ولا يأكلون معاً، بل هم

[1]- Iqbal, Statement on Islam and Nationalism in reply to a statement of Madani, 9 March, 1938, Speeches and statements of Iqbal, op. cit., p.218.

[2]- Iqbal, Presidential address delivered at the All-India Muslim League at Allahabad on the 29th December, 1930, Speeches and statements of Iqbal, op. cit., p.9.

[3]- Ibid., p.10-13.

من حضارتين مختلفتين وقائمتين على أفكار ومفاهيم مختلفة. وورؤيتهم عن الحياة مختلفة، وكذلك مظاهرها لديهم. ويستلهم كل فريق من مصادر تاريخية مختلفة، ولديه ملاحم مختلفة، وأبطال مختلفون، ومراحل تاريخية مختلفة، وما هو بطل لدى هؤلاء هو عدوّ لدى أولئك، وما هو انتصار هنا هو هزيمة هناك. فإذا ما أريد تقييد هاتين الأمتين في دولة واحدة، وتكون إحداهما أقلية والأخرى أكثرية، فستكون النتيجة تفاقم عدم الرضا وصولاً إلى الدمار النهائي لأيّ نسيج يُراد بناؤه من أجل حكومة هذه الدولة[1]. وبالمقارنة بين خطابي إقبال وجناح، يبدو الفارق الفكري بين الرجلين، فإقبال ينتقد القومية الجغرافية، ولا يرى تناقضاً بين الدِّين والسلطة، فيما يخالف جناح قوميي المؤتمر الوطني الهندي على الأساس الفكري القومي ذاته.

المطلب الثالث: التيار التجديدي

نشأ تيار ثالث في فترة لاحقة على نشوء تيار القومية الهندية المركّبة بقيادة المهاتما غاندي ومشاركة أبي الكلام آزاد، وتيار القومية الإسلامية برعاية محمد إقبال وقيادة محمد علي جناح. وقد رَأَس هذا التيار الأقل نفوذاً وانتشاراً، أبو الأعلى المودودي مؤسّس الجماعة الإسلامية عام 1941م والمعارض بقوة للتيارين السابقين. وإن بدا أنّ المودودي هو أقرب نظريّاً إلى خيار الانفصال وقيام دولة إسلامية على جزء من الهند باعتباره المنظّر الرئيسي لمبدأ الحاكمية الإلهية، مع رفضه الحكم الهندوكي في الهند الموحّدة، لكنه لم يكن يعتبر الانفصال المطروح حلاّ إسلامياً صحيحاً، وبخاصة أنّ مشروع جناح لباكستان لم يكن يتضمّن تطبيق مبادئ الإسلام ولا تنفيذ شريعته، رغم أنّ شعار "الإسلام في خطر" هو الذي جذب غالبية المسلمين الهنود إلى خيار الانفصال في أواخر ثلاثينات القرن العشرين. فكان شكل المشروع منفصلاً عن مضمونه، كانفصال الدِّين عن السياسة في الفكر العلماني الذي يعتنقه قادة الرابطة الإسلامية. والمفارقة في هذا، أنّ مبدأ الحاكمية الإلهية والذي قد يصلح من ناحية نظرية ليكون المبرّر الإسلامي لانفصال باكستان عن الهند، لم يكن الدافع الحقيقي لمؤسّسي دولة المسلمين في الهند، في حين أنّ الموقف الإسلامي التقليدي الذي تمثّله جمعية العلماء كان أقرب إلى البقاء ضمن الهند من الانفصال عنها.

ويبدو المودودي شديد التأثر بتراث شاه ولي الله الدهلوي الذي هم الملهم الأساسي لكلّ الحركات والتيارات المختلفة، فيقول إنّ أول عمل مهم من أعماله التعميرية أنه قد جاء في مسائل الفقه بمذهب جدّ معتدل، لا يوهم بالميل إلى مذهب فقهي معيّن، ثم الطعن في سائر المذاهب. طالع الدهلوي جميع المذاهب

[1]- Jamil-ud-din Ahmad, Some Recent speeches and Writings of Mr. Jinnah, SH. Muhammad Ashraf Kashmiri Bazar, Lahore, 1942 , p.153.

الفقهية، ودرس أصولها وطرق استنباطها دراسة المحقّق، ثم رأى فيها رأيه غير مائل إلى أحد منها، فإن أيّد مذهباً ما فلحجّة توافقه، وأن خالف آخر فلأنه وجد البرهان يناقضه. لا يتعلّم المطالع لكتبه مبادئ الاجتهاد فحسب، كما يقول المودودي، بل يتمرّن على مزاولة التحقيق والاجتهاد[1]. أما العمل الذي لم يسبقه إليه أحد قبله، فهو أنه اجتهد في عرض النظام الإسلامي الكامل بجميع جوانبه الفكرية والخُلُقية والشرعية والعمرانية مرتَّباً ومنسَّقاً، وهو ما تفوّق فيه الدهلوي على كل ما تقدّمه من المصلحين والمحقّقين الذين – وإن كان في أذهانهم تصوّر واضح لنظام الحياة الكامل – لكن لم يصرف أحد منهم عنايته إلى ترتيب النظام الإسلامي من حيث هو نظام كامل للحياة البشرية لا سيما في كتابه (الحجة البالغة)[2]. وهو أول من تفطّن إلى الفرق الجوهري الدقيق بين تاريخ الإسلام وتاريخ المسلمين، وتناول تاريخ المسلمين بالنقد والاختبار من وجهة نظر تاريخ الإسلام، وبيّن الفرق بين الحكومة الجاهلية والحكومة الإسلامية جليّاً كالشمس[3].

ومع ذلك، لم يكن المودودي على تناقض تامّ مع الاتجاهات الفكرية للقادة المسلمين دعاة الاتصال أو الانفصال، فأبو الكلام آزاد كان نموذج المثقف الواسع الاطلاع، والكاتب البارع بالأوردية، وصاحب التجربة السياسية العريضة. ففي سنّ الثامنة عشرة، حضر آزاد تأسيس الرابطة الإسلامية في دكا عام 1906م، لكنه رفض فلسفة الولاء لبريطانيا. انضمّ إلى الثوريين الهندوك في البنغال وبهار، وطلب منهم تشكيل خلايا سرّية في أنحاء الهند، وحاول هو نفسه إنشاء منظمة سريّة للكفاح ضد الاحتلال البريطاني عام 1913م سمّاها (حزب الله)[4]، لكنه فشل في مسعاه بعد اصطدامه بمواقف العلماء والمتصوّفة التقليديين. وظلّ داعية إلى إقامة الحكومة الإلهية كالمودودي من بعده، قبل أن يتحوّل بعد انهيار حركة الخلافة إلى منظّر للفكر القومي الهندي متحالفاً مع غاندي[5]. ورغم أنّ الفيلسوف محمد إقبال هو أول من دعا إلى إقامة وطن قومي للمسلمين في الشمال الغربي من الهند، فكان الأب الحقيقي لفكرة باكستان، إلا أنّ إقبال كان يرفض فصل الدِّين عن السياسة، مستمدّاً ذلك من مبدأ التوحيد نفسه، وحيث حذّر عام 1925م من آثار خطيرة على مستقبل الإسلام

---

[1]– المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، مصدر سابق، ص115–116.

[2]– المصدر نفسه، ص116.

[3]- المصدر نفسه، ص104، 120.

[4]- Rajmohan Gandhi, Eight Lives: A Study of the Hindu-Muslim Encounter, State University of New York Press, Albany, NY, 1986, p.220-224.

[5]- في عام 1946م أبدى بعض قياديي الجماعة الإسلامية رغبتهم في أن يعود أبو الكلام آزاد إلى ما كتبه عام 1913م في جريدة الهلال عن هدف إقامة الحكومة الإلهية (hukumat-I ilahiyah)، وأن يتولى قيادة الأمر لتحقيق ذلك.

See: - S. M. Ikram, Indians Muslims and partition of India, Atlantic publishers & distributers, New Delhi, 1992, p.152.

في العالم بسبب فصل الدِّين عن الدولة في تركيا[1]. كما تناول إقبال المفهوم العام للحاكمية قبل أن يشرحه المودودي بالتفصيل ابتداء من عام 1940م، وهو العام الذي سيشهد اعتماد خيار باكستان في اجتماع تاريخي للرابطة الإسلامية، حيث استخدم إقبال كلمة التوحيد في معناها الأوسع، أي الإيمان بأنّ حاكمية الله مطلقة شاملة ودائمة، ولا يشاركه فيها أحد، وأنّ التوحيد ليس مفهوماً مجرّداً، بل هو مبدأ يمكن تطبيقه على حياة الأمة، فيحافظ على الكيان الديني السياسي للمجتمع المسلم، ثم يقوم المجتمع بترجمة هذا المفهوم إلى واقع[2]. ولا مكان لدى إقبال لمقولة دمج الدِّين بالسياسة لأنه لا توجد في الإسلام إلا سلطة دينية تضمّ داخل بنيتها كل العناصر الأساسية للسيادة السياسية، فإن لم تكن السلطة محروسة بالدِّين فيمكن أن تكون مدمّرة، سواء أكان النظام ملكيّاً أو ديمقراطيّاً. لذا وجّه إقبال نقداً لاذعاً إلى ميكيافيلي (1469-1527م) الذي روّج للسياسات غير الأخلاقية في الغرب[3].

إنّ المودودي كصحافي ومؤرّخ ومفكّر، تقلّب بين الاتجاهات الفكرية السائدة في عصره، فكان في بداياته مؤيّداً للمؤتمر الوطني وجمعية علماء الهند وحركة الخلافة، وانضمّ لفترة قصيرة إلى حركة الهجرة، لكنه لم يجد في الرابطة الإسلامية الإطار الصحيح لإقامة دولة إسلامية مستقلة، ولا رأى في جماعة التبليغ القدرة التنظيمية اللازمة للنهوض بمسلمي الهند[4]. تأثّر بالاتجاه التحديثي العام لسيّد أحمد خان، دون أن يتقبّل ميله للحضارة الغربية أو موالاته لبريطانيا[5]. وكان أبو الكلام آزاد مَعْلَماً وقدوة في مرحلة مبكرة، لكنه انتقد توجّهاته اللاحقة نحو القومية المركّبة بين المسلمين والهندوك. وسعى لتحصيل الدراسة الدينية وفق المنهج الديوبندي، لكنه رفض المواقف التقليدية لعلماء الدين[6]. وأُعجب بالفيلسوف والشاعر محمد إقبال، لكنه لم يكن

---

[1]- Parveen Feroze Hassan, The Political Philosophy of Iqbal, a thesis submitted for the degree of doctor of philosophy in the the University of the Panjab, July, 1967, p.113.

[2]- Ibid., p.97-98.

[3]- Hassan, The Political Philosophy of Iqbal, op. cit., p.112-113.

[4]- سافر المودودي إلى ميوات عام 1939م حيث التقى بمؤسس جماعة التبليغ مولانا محمد إلياس واطّلع عن كثب على أعمال الدعوة التي تقوم بها الجماعة، لكنه رأى أن أهدافها غير كافية للنهوض بالمسلمين.

See: - Seyyed Vali Reza Nasr, Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism, Oxford University Press, New York, 1996, p.39.

[5]- Roy Jackson, Mawlana Mawdudi and Political Islam, Authority and the Islamic state, Routledge, London and New York, 2011, p.15.

[6]- Nasr, Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism, op. cit., p.17-18.

يكن ليوافق على توسّعه في الاجتهاد أو التأويل[1]. ورأى في محمد علي جناح زعيم الرابطة الإسلامية مواصفات السياسي الناجح، لكنه فنّد رؤيته القومية المصطبغة شكلاً بالإسلام[2].

وكان إلغاء الخلافة العثمانية عام 1924م محطة مفصلية في مسيرة المودودي الذي حمّل القوميين الأتراك مسؤولية القضاء على الدولة الإسلامية تأثّراً بالأفكار الغربية، كما أخذ على القوميين العرب خيانتهم وقد ثاروا ضد الخلافة العثمانية بالتحالف مع بريطانيا، معتبراً أنّ القومية لا تضمن مصالح الإسلام بسبب طابعها العلماني. وفي الوقت نفسه، اعترض على سياسات المؤتمر الوطني الذي ينشئ هوية هندوكية تحت قيادة غاندي، وأبدى اعتقاده بأنّ تطبيق الديمقراطية في الهند سيخدم الغالبية الهندوكية وحسب، كما لم يعد مقتنعاً بفكرة آزاد عن ضرورة انخراط المسلمين في الصراع ضد الاحتلال البريطاني إلى جانب الهندوك، ورأى أيضاً أنه لم يعد مجدياً محاولة الإبقاء على مؤسسات زائلة كالخلافة العثمانية، فيما كان المطلوب ليس محاولة استعادة الخلافة لتحقيق أهداف سياسية، بل إعادة بناء الخلافة على أسس دينية[3].

ومع انهيار حركة الخلافة، تصاعد التوتر بين المسلمين والهندوك الذين راحوا ينظّمون أنفسهم في مجموعات خاصة بهم، فحركة مهاسابها (Mahasabha) والحزب الهندوكي التجديدي أنشآ حركة شودهي (Shudhi) التي أطلقت حملة مكثفة لإعادة ذوي الأصول الهندوكية من المسلمين وخاصة أبناء الطبقات الدنيا إلى دينهم الأصلي، وقد حقّقت الحركة بعض النجاحات في مقابل فتور إسلامي، فرأى المودودي في

---

[1]- لإقبال آراء عدة في الأصول والفروع مما لا يتّسق مع الاتجاه الإسلامي السائد مثل اعتباره الجنة والنار حالين لا مكانين، وأن النعيم والعذاب نفسيان لا جسديان، وأن الوحي صفة من صفات الوجود، لكنه يختلف باختلاف المراتب ومراحل تطوّر الوجود، وأن النبوة في الإسلام تبلغ كمالها بإلغاء النبوة نفسها لاستحالة الاعتماد أبداً على من يقود، بل على الإنسان أن يعتمد في النهاية على رسائله هو. ومال إقبال إلى الاجتهاد في أحكام الشريعة وفق الفكر والخبرة في العصر الحديث، وأيّد الاجتهاد التركي في أن روح الإسلام تجيز إسناد الخلافة أو الإمامة إلى جماعة من الناس وإلى مجلس منتخَب، انظر: محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2000، ص145-146، 148-149، 185-186.

[2]- يقول سيّد والي نصر إن المودودي أراد من تأسيس الجماعة الإسلامية أن تكون الحرس الخلفي من وراء الرابطة الإسلامية التي كان يرى فيها جماعة جاهلية، ولكي تكون النخبة الإسلامية جاهزة لوراثة موقع الرابطة في المجتمع الإسلامي.
See: - Nasr, Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism, op. cit., p.40, & Jackson, Mawlana Mawdudi and Political Islam, Authority and the Islamic state, op. cit., p.159.

[3]- Nasr, Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism, op. cit., p.20-21.

هذه الحملة دليلاً على العداء المتأصّل ضد الإسلام، وأن لا مناص من إطلاق الدعوة الإسلامية من جديد. ثم اغتيل زعيم حركة شودهي، سوامي شرادهناند (Sawmi Shradhanand) عام 1925م، فأطلق غاندي اتهامه الشهير بأنّ الإسلام هو دين السيف، فما كان من المودودي إلا أن تصدّى لهذه المقولة في كتابه الفكري الأول تحت عنوان (الجهاد في الإسلام) والذي نُشر على حلقات في جريدة (جمعيت) التابعة لجمعية علماء الهند عام 1927م، فلقي الكتاب قبولاً واسعاً من السياسيين والعلماء المسلمين ومنهم محمد إقبال ومحمد علي ومولانا أحمد سعيد (1887–1959م) وسيّد سليمان الندوي. وابتداءً من عام 1928م سينخرط المودودي في البحث التاريخي، متخلّياً عن مهنة الصحافة[1]. وما بين عامي 1932 و1937م سيعمل على مسألة التجديد الديني نظريّاً، لكنه في عام 1939م سيصبح مديراً للوقف باسم (دار الإسلام) في قرية باثنكوت (Pathankot) بالبنجاب بدعوة من شودري نياز علي (1880-1976م) ورعاية محمد إقبال. لكن المشروع السياسي الذي عمل عليه المودودي يختلف عن المشروع التربوي الذي كان إقبال يخطّط له عبر تأسيس ما يشابه دار العلوم بهدف تكوين جيل جديد من المثقفين أو الطليعة اللازمة لدى تأسيس وطن قومي للمسلمين في شمال غربي الهند، فيما كان المودودي يهدف لتكوين التنظيم الإسلامي البديل عن المؤتمر الوطني والرابطة الإسلامية معاً. ومع وفاة إقبال عام 1938م دبّ الخلاف بين المودودي ونياز علي، فاستقال من إدارة الوقف، وانتقل إلى لاهور مستكملاً مشروعه التنظيمي ومؤسّساً الجماعة الإسلامية عام 1941م[2].

[1]- Nasr, Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism, op. cit., p.23.
[2]- Ibid., 34-37, 39.

الباب الثاني

اتجاهات الاتصال والانفصال وقيام دولة المسلمين

إنّ خضوع شبه القارة الهندية للحكم البريطاني المباشر رسمياً منذ عام 1858م، كان له أثره العميق على طوائف الهند وشرائحها الاجتماعية، فضمُّ الجغرافيا المتنوعة والمتباعدة، وتوحيد أنماط الإدارة بشكل عام، ودمج مختلف المقاطعات في دورة اقتصادية متكاملة، وإشاعة نظام تربوي حديث وفق المنهج الإنكليزي، كان لها الدور الأساسي في تشكيل الوعي السياسي للفئات المتعلّمة المنقسمة حسب الخطوط الطائفية والطبقية، كما ساعدت على انتشاره على أوسع نطاق، حتى إنّ القومية الهندية التي نادى بها الهندوك ومعهم أقلية من المسلمين في النصف الأول من القرن العشرين كانت إلى حدٍّ ما نتاج الحقبة الاستعمارية حين نمت مؤسسات الدولة الحديثة، وانتشرت نُظُم جديدة من المعرفة، وتوسّع الأسلوب الرأسمالي في الإنتاج والتوزيع، وامتدّت شبكة المواصلات والاتصالات من طُرُق وسكك حديدية وبريد وتلغراف وصحافة، ما عزّز الهويات من كل نوع، على مستويات جغرافية وديموغرافية متفاوتة. وظهرت الدعوة إلى القومية الإسلامية من جانب الرابطة الإسلامية التي باتت قبيل الحرب العالمية الثانية تمثّل غالبية مسلمي الهند، في مقابل القومية الهندية التي تبنّاها المؤتمر الوطني الهندي والذي يمثّل الغالبية الهندوكية.

ومع تصارع هذين الاتجاهين القوميين على صياغة مرحلة ما بعد الاستقلال عن بريطانيا، ظهر الاتجاه الإسلامي التجديدي بزعامة أبي الأعلى المودودي، فرفض كلا القوميتين على حدٍّ سواء، طارحاً الإسلام كحل جذري للمشكلة الهندية، وعلى أساس حاكمية الشريعة ورفض القانون الوضعي. لكن هذا الاتجاه، ظلّ هامشياً حتى بعد تقسيم الهند وقيام دولة باكستان التي هي دولة المسلمين. وهنا، تبرز جملة من المفارقات إذ أيّد العلماء التقليديون المنضوون في جمعية علماء الهند ومن أبرزهم أبو الكلام آزاد، المشروع الوطني الهندي على أن يكون المسلمون من مكوّنات القومية الهندية إلى جانب الغالبية الهندوكية، في حين رفض السياسيون المسلمون من ذوي التوجه العلماني وعلى رأسهم المحامي محمد علي جناح الخضوع للحكم الهندوكي، وطالبوا بدولة مستقلة في المعاقل الإسلامية التاريخية في الشمال الغربي والشرقي من الهند باسم باكستان. أما الاتجاه الإسلامي الحديث بزعامة المودودي فعارض أيّ خضوع لحكم الغالبية الهندوكية، كما رفض تقسيم الهند على أساس قومي، علماً أن مبدأ حاكمية الشرع الذي طالب به كان أقرب لاعتباره أساساً

أيديولوجيّاً ملائماً لقيام باكستان الدولة المرتقبة، لولا أنّ الفكرة الأصلية لجناح كانت إقامة دولة للمسلمين وليس الدولة الإسلامية، أي إن جوهر الانفصال كان إلى حدٍّ بعيد جغرافياً وليس دينياً، وذا بُعد سياسي لا أيديولوجي.

الفصل الأول

الاتصال والانفصال

انقسمت النخبة المسلمة في الهند فيما بينها إزاء حركة الإحياء القومي والديني الهندوكي المتصاعد منذ مطلع القرن العشرين، ففي حين ذهب الاتجاه الإسلامي التقليدي وتمثّله جمعية علماء الهند إلى حدّ التطابق شبه الكامل مع مواقف حزب المؤتمر الوطني الممثّل الرئيسي للغالبية الهندوكية، مؤيداً وحدة الهند ورافضاً خيار الانفصال، برز الاتجاه التحديثي الموالي لبريطانيا والمتأثّر بمدرسة عليكره، فكان من متخرّجيها والقريبين منها فكرياً من أسّسوا الرابطة الإسلامية التي تبنّت تقسيم الهند وإنشاء باكستان.

وظهر خيار ثالث أكثر التصاقاً بالموروث التاريخي لمسلمي الهند، ولمسيرة التجدّد الديني التي أطلقها شاه ولي الله الدهلوي في القرن الثامن عشر الميلادي، مع تداعي السلطة المغولية، لكنه كان الخيار الأضعف في تلك الفترة لافتقاره إلى إمكانيات الانتشار الجماهيري ودعم النخبة السياسية، بخلاف خيار الهند الموحّدة الذي لقي دعم الغالبية الهندوكية وقلة من المسلمين، وخيار باكستان الذي لقي تأييداً إسلاميّاً عارماً مطلع الأربعينات من القرن العشرين، واستجابة بريطانية مؤثرة.

وعلى هذا، تتناول مباحث هذا الفصل الاتجاهات الرئيسية لمسلمي الهند إزاء اقتراحات الوحدة وسُبُلها أو الانفصال وخططه، وإحياء مبادئ الإسلام وتطبيق أحكامه، مع رصد التبدّلات والتقاطعات فيما بين التيارات الثلاثة المشار إليها.

المبحث الأول: تشكيل القومية الهندية

يرى معين شاكر (Moin Shaker) كما غيره من الباحثين أنّ القومية الهندية حديثة الولادة، وهي نشأت في سياق مراجعة القِيَم السائدة واكتشاف الهوية الهندية إزاء ثقافة بريطانيا وحضارتها، كما كانت نتاج مسار جدلي يجمع بين الاتجاهات الإحيائية والإصلاحية للعقل الهندي[1]. لكن ثمة من يُرجع إرهاصات القومية الهندية بالمعنى الإحيائي السياسي والديني الهندوكي إلى مرحلة صعود المراتها في الدّكن جنوبيّ الهند في النصف الثاني من

[1]- Moin Shakir, Gandhi, Azad and Nationalism, New Delhi Press, New Delhi, p.2.

القرن السابع عشر الميلادي[1]، فيما يعتبر آخرون أن تمرّد الجنود البنغاليين عام 1857م هو حرب الاستقلال الأولى ضد الاحتلال البريطاني، لكن ألويسيوس (Aloysius) يرفض تضخيم هذا الحدث إلى حدّ اعتباره وعاءً لولادة الحركة الوطنية الحديثة، لأن هذا التحرّك لم يكن عامّاً في سائر الهند، كما كان يفتقد وحدة الهدف والرؤية، نحو مستقبل مختلف للمجتمع الهندي[2]، أما جاويد إقبال (Javed Iqbal) فاعتبر أنّ ما حدث هو أكبر من تمرّد عسكري وأقل من حرب استقلال، ويمكن اعتباره انتفاضة لا تمرّداً ولا حرباً[3].

وسرى مفهوم القومية من الغرب إلى الهند ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي كما هو حال سائر الدول الخاضعة للاستعمار الأوروبي، في الوقت الذي شهدت فيه الفكرة القومية نمواً في أوروبا وسواها على أساس اللغة أو العِرق بسبب التغيّرات الاجتماعية والسياسية فضلاً عن ظاهرة العداء للأجانب على المستوى الدولي. وثمة ثلاثة عوامل دفعت نحو تطوير أشكال القومية سواء أكانت متخيّلة أو واقعية، وهي مقاومة المجموعات التقليدية لأنماط الحداثة، وبروز الطبقات المدنية الحديثة في الدول المتطوّرة، والهجرات غير المسبوقة في أنحاء المعمورة والتي رفعت من نسبة الاحتكاكات بين السكان الأصليين والأجانب. وكانت نهاية الحرب العالمية الأولى هي لحظة انتصار القوميات، فمن جهة، تفكّكت الإمبراطوريات متعدّدة القومية في وسط أوروبا وشرقيّها ومنها الدولة العثمانية، ومن جهة أخرى، أيّد الحلفاء الغربيون حق تقرير مصير الشعوب، وقد أطلقه الرئيس الأمريكي وودرو ويلسون (Woodrow Wilson) (1856–1924م) كورقة قوية بوجه الثورة البلشفية التي أسّست الاتحاد السوفياتي على أنقاض الحكم القيصري[4].

وتقوم القومية عموماً على عناصر موضوعية هي اللغة والعِرْق والدِّين والأرض والتاريخ، حيث كلّ عنصر من هذه العناصر أو مجموعها يميّز أمّة عن غيرها، وإنّ حماية هذه العناصر أو إعلاء شأنها

---

[1]- Ali Khan, Evolution of the Two Nation Theory with reference to India and Pakistan, op. cit., p.388.

[2]- G. Aloysius, Nationalism without a Nation in India, Oxford University Press, Newyork, 1998, p.93-94.

[3]– يعتبر المؤرخون البريطانيون أن أحداث البنغال والمناطق الوسطى من الهند تمرد عسكري ضد سلطة شرعية فيما يراها المؤرخون في شبه القارة الهندية حرب استقلال أو بداية هذه الحرب.

See: - Javed Iqbal, Mutiny or War of Independence? Determining the true nature of the Uprising of 1857, Pakistan Journal of History and Culture, Vol. XXXI no.1, 2010, p.70.

[4]- Eric Hobsbawm, Nations And Nationalism since 1780, Programme, Myth, Reality, second edition, Cambridge University Press, United Kingdom, 1990, p.104-105,109, 131.

بالتنافس مع الأمم الأخرى أو بالصراع معها، هو ما تعنيه عبارة القومية كما يرى ألويسيوس[1]. لكن وفق الفيلسوف الفرنسي إرنست رينان فإنّ الأمة هي مبدأ روحي، وهي تتكوّن من أمرين أساسيين هما الذكريات المشتركة والإرادة الحالية في العيش معاً، وتعني الذاكرة المشتركة الأمجاد والتضحيات والمعاناة المشتركة والتي تؤدي إلى بروز إرادة جامعة في الاجتماع والعمل سويّاً بطريقة موحّدة[2]. وفيما تشكّل الذاكرة الانتقائية وحتى المشوّهة دافعاً نفسياً مهماً للاجتماع، فإنّ الإرادة المشتركة تمثّل معيار الشرعية[3].

المطلب الأول: تأسيس المؤتمر الوطني الهندي

إنّ القومية الهندية التي برزت خلال القرن التاسع عشر الميلادي، كانت ظاهرة هندوكية متلازمة سياسيّاً ودينيّاً، مع نشوء فئات اجتماعية حديثة. وظهر جيل جديد من الصناعيين الهنود إثر انتشار التقنيات الغربية في التصنيع والتمويل، وتوسّع أنشطة التجارة الخارجية. وفي النصف الثاني من القرن ذاته قامت صناعات محلية في قطاع النسيج، ومع حلول عام 1880م كان ثمة مائة وخمسون (150) مصنعاً يشغّل 44 ألف عامل. وفي الوقت نفسه، تكاثرت أعداد المحاسبين والأطباء والمحامين والمعلّمين جرّاء إقامة المؤسسات التربوية على النمط التعليمي الإنكليزي والتي تهدف إلى تأهيل الهنود لملء المواقع الدنيا في الوظائف الحكومية والتجارية. وهذه الطبقة الجديدة من الهنود المثقّفين اتصلت بالمفاهيم الغربية فيما يتعلّق بالديمقراطية والحكم الذاتي والحريات المدنية والتي دعت إليها ليبرالية ذلك القرن ومارستها البلدان الغربية[4]. واصطدم الصناعيون الهنود بالقيود المفروضة عليهم لحماية الصناعات والاستثمارات البريطانية، لا سيما بعد إعفاء القطن البريطاني من الرسوم عام 1882م بطلب من صناعيي لانكاشاير (Lankashire)، كما عانى العمال من ظروف معيشية سيئة ورواتب ضئيلة. أما الفلاحون الهنود فلم يكونوا أفضل حالاً، حيث وقعت ثماني عشرة مجاعة خلال ربع قرن ومات فيها خمسة عشر مليون فرد. وفي عام 1879م صدر قانون الأسلحة والذي حظّر على السكان حمل السلاح، فبات سكان القرى عاجزين عن ردّ عادية الحيوانات المفترسة. ومع انتشار

---

[1]- Aloysius, Nationalism without a Nation in India, op. cit., p.127.

[2]- Ernest Renan, Qu'est-ce q'une Nation?, conference faite en Sorbonne, Mars 1882, Galmann Levy, 11 Mars, 1882, Paris, 1889, p.26.

[3]- Arash Abizadeh, Historical Truth, National Myths and Liberal Democracy: On the coherence of Liberal Nationalism, The Journal of Political Philosophy, Volume 12, Number 3, 2004, p.292.

[4]- Kumar Goshal, The People of India, Sheridan House, New York, 1944, p.153.

الصحف المحلية، وكثير منها هندوكية معادية للاحتلال، أصدرت الحكومة قانوناً منح السلطات صلاحية سحب كفالة أي جريدة تصدر بلغة شرقية[1]. ومن العوامل المساعدة على نمو الحركة القومية انتشار اللغة الإنكليزية التي كانت اللغة المشتركة لعموم النخبة المتعلّمة، ومن دون هذه اللغة، يتعذّر التقاء الهندوك من مقاطعات مختلفة على طاولة واحدة لمناقشة حاضر البلاد ومستقبلها. ثم إنّ تطوّر الاتصالات والمواصلات جعل ممكناً عقد اجتماعات دورية بين الناشطين، والاجتماع المباشر بالناس في أماكن مختلفة، وتولّت الصحف الهندوكية نشر الأفكار المتداولة على أوسع نطاق ممكن في تلك الفترة[2].

وعلى صعيد موازٍ للوعي السياسي المتزايد، شهدت الهند موجة إحياء ديني هندوكي ردّاً على إجراءات الحكم البريطاني وممارساته، لا سيما تشجيع التبشير المسيحي، وجعل الكتاب المقدس مادة تعليمية إلزامية في ثلاثينات وأربعينات القرن التاسع عشر الميلادي، وصدور مرسوم ليكس لوسي (Lex Loci Act)[3] عام 1845م، حيث انتشر الاتجاه الإصلاحي أو التجديدي للبرهمية في مراكز عدة في أنحاء الهند، والذي نشط في نهاية هذا القرن على شكل مؤتمرات سنوية اقتبسها أخيراً المؤتمر الوطني الهندي، مع إعادة اكتشاف الفيدا والشاترا والطقوس البرهمية[4].

وكانت الطبقة المتوسطة المتعلّمة هي التي بادرت إلى رسم المعالم الأولى للعمل السياسي القومي، ففي عام 1843م تأسست جمعية البنغال للهند البريطانية كما أسّس مُلّاك الأراضي في البنغال جمعية خاصة بهم. وفي عام 1851م توحّدت الجمعيتان تحت اسم الجمعية الهندية البريطانية. وفي عام 1875م أسّس سورندرا ناث بانرجي (Surendra Nath Banerjea) (1848–1925م) الجمعية الهندية التي صار لها فروع في أنحاء الهند، ثم دعت إلى

1- Goshal, The People of India, op. cit., p.154.

2- Ali Khan, Evolution of the Two Nation Theory with reference to India and Pakistan, op. cit., p.390-392.

3- هذا القرار مهّد لآخر هو رفع قيود الطائفة (Caste Disabilities Removal Act) عام 1850م وهو من القرارات التأسيسية الصادرة عن سلطة الاحتلال البريطاني، ويشجّع ضمناً على التحوّل إلى المسيحية من خلال حفظ حقوق المتنصّرين في الإرث العائلي الذي كان تحرمهم منه العادات والقواعد الدينية سواء لدى الهندوك أو المسلمين أو غيرهما لدى تغيير الدين.

See: - Eliza F. Kent, Converting Women: Gender and Protestant Christianity in Colonial South India, Oxford University Press, New York, 2004, p.171-172.

4- Aloysius, Nationalism without a Nation in India, op. cit., p.102-103.

مؤتمر عام في سنة 1883م برئاسة أناندا موهان بوز (Ananda Mohan Bose) (1847–1906م) حيث أعلن أنّ هذه هي الخطوة الأولى نحو قيام البرلمان الوطني[1].

في تلك الفترة، أدرك البريطانيون حجم التململ الشعبي ورأوا خطورة انضمام الطبقة الوسطى المتعلّمة إلى صفوف المعترضين من الطبقات الدنيا، لذلك اقترح موظف بريطاني سابق هو ألان أوكتافيان هيوم (Allan Octavian Hume) (1829–1912م) على نائب الملك اللورد دوفرين (Dufferin) تأسيس منظمة خاصة للطبقة الوسطى تعقد لقاء سنويّاً للتداول في المسائل الاجتماعية، فتقدّم اقتراحات إلى الحكومة البريطانية من أجل تطبيقها. وكان الهدف الرئيسي إبعاد أفراد هذه الطبقة عن الطبقات المحرومة، وحتى لا يقود المثقفون ثورة الفلاحين. وهكذا أشرف هيوم على تأسيس المؤتمر الوطني الهندي الذي عقد مؤتمره الأول عام 1885م، فمن كان يطالب بإصلاحات جذرية وبتطبيق الديمقراطية في الحكومة اعتُبر متطرفاً، ومن كان يقبل ببعض المكاسب مثل تولي المناصب الإدارية العليا اعتُبر من المعتدلين[2].

وفي المرحلة الأولى، بقيت الحركة الوطنية هندوكية غالباً، رغم انضمام بعض المثقفين المسلمين إلى صفوف المؤتمر لدى تأسيسه. لكن انضمام إصلاحيين هندوك كذلك، وتغنّيهم بالتقاليد الهندوكية داخل المؤتمر، أزعج الأعضاء المسلمين. وفي عام 1906م، أسّس المثقفون والأغنياء المسلمون الرابطة الإسلامية بهدف حماية مصالحهم الاقتصادية[3]. عقد المؤتمر الوطني اجتماعات سنوية، وبات يُصدر القرارات ويكتب العرائض إلى الحكومة، لكنه فشل في تحقيق نتائج ملموسة، فتعرّض المعتدلون المؤمنون بالإصلاح التدريجي لانتقادات من داخل المؤتمر، فيما نما اتجاه إصلاحي ديني يحاول إحياء المفاهيم الدينية الهندوكية القديمة وتقاليد القرية الهندوكية[4]. ومنذ البدايات، برزت في صفوف المؤتمر شخصيتان متناقضتان سياسياً هما غوبال كريشنا غوكهال (Gopal Krishna Gokhale) (1866–1915م) ممثّل الجناح المعتدل وبال غانغدهار تيلاك (Bal Gangadhar Tilak) (1856–1920م) ممثّل الجناح المتشدّد.

تبنّى غوكهال الإصلاح الاجتماعي والتطوّر التدريجي للحكم الذاتي داخل الإمبراطورية البريطانية، وكان يراهن على الليبرالية البريطانية لمساعدة الهند على الدخول في زمن الحداثة. أسّس جمعية خدّام الهند

---

[1]- Goshal, The People of India, op. cit., p.154-155.
[2]- Ibid., p.155-158.
[3]- Ibid., p.167.
[4]- Ibid., p.160-161.

التي ضمّت الأفراد الذين قضَوْا حياتهم في تحسين الشروط الطبية والتربوية للسكان. أما تيلاك فكان مزيجاً غريباً من الأفكار التي يمكن تصنيفها رجعية من جهة وتقدّمية من جهة أخرى، إذ كان في مقتبل حياته السياسية داعماً عنيداً لكل التقاليد الهندوكية وصولاً إلى تأسيسه جمعية حماية البقرة، ورفضه رفع سنّ تزويج الفتيات. بالمقابل، تضمّن برنامجه السياسي عام 1920م وضع حدٍّ أدنى للأجور وضمان حق العمال في تنظيم أنفسهم، وإدخال الهند في حقبة التصنيع، وإنشاء جيش المواطن، واعتماد التعليم المجاني الإلزامي للذكور والإناث دون تمييز[1].

وساعدت أحداث خارجية وداخلية في تظهير الحسّ الوطني، منها هزيمة روسيا القيصرية أمام اليابان عام 1905م، وكانت المرة الأولى التي تنتصر فيها دولة آسيوية على دولة أوروبية استعمارية، كما كان للثورة البلشفية ضد القيصر الروسي عام 1917م أثرها الواضح على الناشطين السياسيين. وفي الداخل، فإنّ الإعلان البريطاني عن تقسيم البنغال بين شطرين مسلم وهندوكي في تموز (يوليو) 1905م[2]، أثار المشاعر الهندوكية الغاضبة، وانعكس تشدّداً في أوساط المؤتمر الوطني. وفي 7 آب (أغسطس) من العام نفسه، أُعلن عن مقاطعة البضائع الأجنبية لا سيما الألبسة، وكانت المقاطعة هي السلاح الرئيسي للوطنيين الهندوك، إذ إنّ نقل العاصمة البنغالية من كلكوتا إلى دكّا أثّر سلباً على مكانة الأولى تجارياً حيث كانت للهندوك فيها مصالح اقتصادية كبيرة. وعقب ذلك، بدأ حزب المؤتمر خطوته الأولى للقطع مع سياساته الماضية، ففي مؤتمر كلكوتا عام 1906م، أيّد سياسة مقاطعة البضائع الأجنبية وتبنّى مطالب الحكم الوطني (Swaraj) ومساندة الصناعة المحلية (Swadeshi) وإرساء التعليم الوطني. بالمقابل، اتخذت السلطات البريطانية إجراءات عقابية صارمة، وصدر قانون يسمح بالنفي دون محاكمة، وسُجن تيلاك 6 سنوات بسبب مقال تحريضي ضد الاحتلال البريطاني في جريدته كيساري (Kesari). ووقع انشقاق داخل المؤتمر الوطني بين المعتدلين والمتشدّدين تغلّب فيه الطرف الأول[3].

---

[1]- Goshal, The People of India, op. cit., p.163.

[2]– تقول المصادر البريطانية إن حاجات الإدارة الفعّالة للموارد الاقتصادية في مقاطعة كبيرة مثل البنغال هي التي أملت على اللورد كيرزن (Curzon) تقسيم البنغال وآسام إلى شطرين، القسم الأول وتسوده أغلبية مسلمة وعدد سكانه واحد وثلاثون مليون نسمة، والقسم الثاني تسوده أغلبية هندوكية وعدد سكانه أربع وخمسون مليون نسمة.

See: - S. M. Mitra, Indian problems, John Murray, Albemarle street, W., London, 1908, p.167-168.

[3]- Goshal, The People of India, op. cit., p.164-166.

وتنقسم الثلاثون سنة الأولى من عمر الحركة الوطنية الهندية إلى مرحلتين: الأولى وتغطّي العقدين الأوّلين وهي المرحلة المعتدلة، فيما شهد العقد الثالث المرحلة المتطرفة، واندمج هذان الاتجاهان في عام 1916-1917م، فيما عُرف آنذاك بالمرحلة الغاندية. والخلاف حقيقي بين الاتجاهين، فالاتجاه الأول كان يرى أنّ الحكم البريطاني جلب منافع جمّة للهند التي كانت غارقة قبله في الفوضى والتخلّف، فهو الذي أدخل البلاد في الحداثة ومحاسنها، لذلك من الضروري عدم الاصطدام بالبريطانيين قبل الأوان، إذ تستلزم فترة التدرّب على الحكم المستقل زمناً طويلاً، وكل ما يمكن التطلّع إليه راهناً هو مشاركة أكبر في الحكم وحصة أكبر في السلطة الإدارية والسياسية إلى أن يحين الوقت للحلول مكان البريطانيين. وأبرز ممثلي هذا الاتجاه: فيروز شاه مهتا (Pherozeshah Mehta) (1845-1915م)، وبانرجي، ودادبهاي ناروجي (Dadabhai Naroji) (1825-1917م)، وغوكهال.

أما الاتجاه المتطرّف فكان يعتبر الحكم البريطاني شرّيراً دمّر الثقافة والتقاليد الهندية، وجلب المذلّة والعبودية إلى الشعب الهندي، لذا يجب التخلّي عن سياسة التسوّل واعتماد الوسائل الكفاحية المناسبة المستندة إلى الدِّين والثقافة، فالدِّين الوطني والوطنية الدينية هما ما يلتقي عليهما الشعب من أجل طرد المحتل الأجنبي، ومن أهم رموز هذا الاتجاه: تيلاك ولالا لاجبات راي (Lala Lajpat Rai) (1865-1928م) وبيبين تشاندرا بال (B. C. Pal) (1858-1932م). وكان المعتدلون يميلون إلى قبول الإطار السياسي الذي أرساه الإنكليز مع ما يحتمله من ديمقراطية ومساواة بين المواطنين، واستطراداً كانوا يرون دوراً للطبقات الدنيا حتى ولو في المستقبل البعيد. أما المتشدّدون فكانوا أكثر إقداماً وتحدّياً، حين كانوا يسعون للضغط على بريطانيا كي تُفتح أبواب السلطة أمامهم. ورغم ضعف علاقتهم بالجماهير كما كان حال المعتدلين، فقد عملوا على التحكّم بهم عبر هيمنتهم الاجتماعية الثقافية مع التركيز على الدِّين والثقافة والتقاليد[1].

المطلب الثاني: ثنائية غاندي وآزاد

إنّ ولادة القومية الهندية لها علاقة جوهرية باستمرار التراتبية الاجتماعية القديمة لعلاقات السلطة داخل المجتمع كما يقول ألويسيوس، حيث انتقلت الطبقات العليا من مرحلة التعاون مع الحكم البريطاني إلى التصادم معه، لحظة بروز سياسة بريطانية جديدة أقلّ تمييزاً بين الطبقات وأقلّ دعماً لامتيازات الطبقات العليا. لذا، حين

[1]- Aloysius, Nationalism without a Nation in India, op. cit., p.116-118.

بات يُنظر إلى الحكم البريطاني على أنه يشكّل تهديداً على الدِّين والثقافة ومصالح الهنود ككلّ، رأى القوميون الهنود أنّ الوقت حان لانتزاع السلطة من الحضارة الأجنبية من أجل الحفاظ على الشكل السابق للسلطة في مرحلة ما قبل الأمة، وهنا تكمن الطبيعة المتناقضة للقومية الهندية[1].

وبالنظر إلى المضمون الرجعي للشعور والوعي القوميين، فإنّ ما هو لافت هو كيفية التعبير عن هذه القومية، وترجمة صياغتها الكلامية إلى واقع، بتأسيس المؤتمر الوطني الهندي، ثم حين تحوّلت مطالب فئة معينة وآمالها على أنها للأمة بأسرها. وخلال العقود الثلاثة الأولى من نمو القومية الناشئة، كان يعبِّر عنها قلة قليلة من الرجال الذين هم من ذوي التعليم الإنكليزي في الإدارات الحكومية أو في المهن الجديدة، وينتمون غالباً إلى طبقة البراهمة والطبقات الاجتماعية العليا في مناطق مختلفة من الهند[2]. وإنّ المميزات السياسية الاقتصادية كما الاجتماعية الدينية، هي التي حدّدت طبيعة القوميين وعلاقاتهم مع الجماهير، ومسار السياسات القومية في السنوات اللاحقة، فكان جلّ اهتمامهم هو في توسيع حصتهم من السلطة في الإدارة والمجلس التشريعي، كما كانوا حريصين على عدم تسرّب السلطة بعيداً عن حلقتهم الضيقة، واكتفوا بطلب ما يستطيعون هضمه منها[3]. وعلى هذا، فإنّ المؤتمر الوطني إلى جانب منظمات تقليدية أخرى، كان يعمل من أجل إعادة النظام البرهمي للمجتمع، ولديه اتصالات حيوية مع عدد من المنظمات الجماهيرية والريفية لممارسة التحكّم الاجتماعي وكبحها عن المطالبة بالمساواة الاجتماعية[4].

لذا، فإنّ الحدث الأهم في التاريخ السياسي الهندي في السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الأولى مباشرة، هو صعود نجم غاندي كزعيم للمؤتمر الوطني الهندي محوّلاً إياه إلى حركة جماهيرية باستخدام تقنيات جديدة للعمل الشعبي، هي عدم التعاون مع الاحتلال سلمياً أو العصيان المدني. وكان غاندي قد عاد من جنوبيّ إفريقيا عام 1914م حيث نال شهرة واسعة بسبب دفاعه عن حقوق الهنود هناك، عبر استخدام أسلوب المقاومة السلبية.

وخلال العامين التاليين، تفرّغ غاندي للتجوال في أنحاء الهند بين الفلاحين والعمل على الإحياء الروحي لمواطنيه، ففي عام 1915م أنشأ مزرعة مخصّصة للفقراء قرب أحمد آباد تحت اسم ساتياغراها

[1]- Aloysius, Nationalism without a Nation in India, op. cit., p.109.
[2]- Ibid., p.110-111.
[3]- Ibid., p.111-112.
[4]- Ibid., p.113-114.

(Satyagraha) وهي تعني "قوة الروح" أو "قوة الحقيقة"، وهذا المصطلح بات يدل لاحقاً على "عدم التعاون" أو "المقاومة السلبية" أو "العصيان المدني"[1]. فمبادئه القائمة على البساطة والفقر، وتعاليمه الدينية شبه الصوفية جذبت شرائح الفلاحين بسرعة، فيما عجز عن ذلك قادة الحركة القومية من أبناء المدن والمتعلّمون على النسق الغربي. وإنّ عقيدته بشأن عدم استخدام العنف تتطابق مع التعاليم القديمة للهندوكية، أما ثيابه وطعامه وطريقة حياته، فتلتقي كلها مع ما كان يتحلّى به الزعماء الدينيون القدامى في الهند. وبحلول عام 1917م، انتشرت كلمته في أنحاء الهند حيث عُرف باسم المهاتما أو "الروح الكبير"، إذ يبدو أنّ اللقب أطلقه عليه أتباعه المخلصون. وفي العام الذي يليه، ستسنح الفرصة لاستخدام مبدأ عدم استخدام العنف كسلاح على أوسع نطاق مما كان عليه الحال لدى إقامته في جنوبيّ إفريقيا[2]. وعلى هذا، فقد تميّزت المرحلة الغاندية (1920-1947م) من الحركة الوطنية بتحويلها من وضع الانحصار بالطبقات العليا، لتكون حركة متعدّدة الانتماء الطبقي، ما أكسبها شرعية سياسية وأخلاقية[3].

كان غاندي آنذاك في بداية ظهوره السياسي، وكان يدعو أثناء الحرب العالمية الأولى لمساعدة الإنكليز على عكس ما كان عليه زعماء مسلمون مثل أبي الكلام آزاد ومحمد علي وشوكت علي، لكن بعد انتهاء الحرب وفي عام 1919م، وبعدما أصدرت بريطانيا قانوناً يبيح لها الاعتقال دون تحقيق سُمّي بقانون رولات (Rowlatt Act) تحرّك كل فئات الشعب الهندي ضده، ومعهم غاندي بسبب عدم وفاء الإنكليز لوعدهم بتحقيق إصلاحات في الهند بعد الحرب. واختار آزاد العمل مع المؤتمر الوطني الذي لم يكن في ذلك الوقت معادياً للهيئات السياسية والدينية الأخرى، بل انحاز غاندي تأييداً لمطالب المسلمين بخصوص الحفاظ على الخلافة العثمانية، حين كان كثير من أعضاء حزب المؤتمر هم أعضاء أيضاً في جمعية الخلافة وجمعية علماء الهند والرابطة الإسلامية[4]. وإنّ بروز غاندي في المشهد السياسي الهندي مع ما يتّسم به من شخصية كاريزمية ترافق مع تغيّرات في المشهد الدولي صبّت كلها في منح الحركة الوطنية الهندية دفعة قوية إلى الأمام، لا سيما مع نجاح الثورة البلشفية في روسيا عام 1917م، وإعلان لينين تأييد حق الشعوب في تقرير مصيرها في كافة المستعمرات، فكان لها أثر كبير على حركات التحرّر ولا سيما في

[1]- Kate L. Mitchell, India without Fable: A 1942 Survey, A.A. Knopf, New York, 1942, p.155.
[2]- Ibid., p.156.
[3]- Ibid., p.173-174.
[4]- عبد المنعم النمر، مولانا أبو الكلام آزاد حياته وجهاده الوطني في سبيل تحرير الهند، مرجع سابق، ص170-171.

الهند[1]. وكان على قادة التيار القومي الاستعداد لمرحلة جديدة، مع انتهاء الحرب بفوز الحلفاء، وهذا ما أفضى إلى اندماج الاتجاهين الليبرالي والديني داخل الحركة القومية الهندية، فكانت هي المعادلة الجديدة التي تبنّاها كلّ من المهاتما غاندي وأبو الكلام آزاد. فالليبرالية القومية كانت علمانية في الأساس، لكن الالتزام الديني وسّع من قاعدتها الشعبية.

وبالرغم من أنّ الرجلين انطلقا من أسس دينية إلا أنهما عارضا التطرّف، فقامت قومية هندية شبه ليبرالية شبه متطرفة، حسب تعبير شاكر، وعلى ثلاثة أركان هي: الحكم الوطني والانسجام المجتمعي وعدم استخدام العنف[2]. ويتشابه غاندي وآزاد في أنهما يخرجان من منطلقات دينية مستقاة من الرؤية الأصولية للهندوكية والإسلام، لكن التزامهما بالقِيَم الديمقرطية الحديثة صادقة وحقيقية، وحتى لو استخدما الدِّين لأغراض سياسية، لكنهما رفضا إخضاع السياسة لأوامر الدين، بحسب تعبير شاكر[3]. فقد اعتبر غاندي نفسه تلميذ تيلاك كما أعلن أنّ غوكهال هو مرشده السياسي، وقد تعلّم منه أنّ التغيير في المجتمع يجب أن يكون سلمياً ومشروعاً كما يجب أن يستند إلى الدين، فيما تأثر آزاد بلبيرالية سيّد أحمد خان حين أقرّ بدور بريطانيا في بناء النظام السياسي الهندي وفي شيوع الثقافة، لكنه مع ذلك، رفض استمرار الحكم البريطاني إلى الأبد. كما رأى آزاد أنّ التوسّل والشكوى وانتظار التمثيل النيابي، ليس بذي جدوى، بل لا بدّ من الضغط المباشر. وبخلاف الليبراليين، لم يؤيد آزاد الإصلاحات الاجتماعية، كما أنه لم يلتحق بالدينيين من أجل توسيع قاعدة الحركة الوطنية[4]. وتحت تأثير الليبرالية الغربية، لم يكن غاندي معادياً لبريطانيا، ولا كذلك آزاد الذي ظلّ مؤيداً للبريطانيين حتى عام 1905م، باعتبار أنّ الحكومة البريطانية هي الأولى في تاريخ الهند التي ضمنت حريات الناس بغضّ النظر عن طوائفهم ومعتقداتهم ومجتمعاتهم، وكان ممتنّاً للملك البريطاني لأنه حافظ على استقلالية الإسلام في شبه القارة الهندية، كما للغرب بسبب الحفاظ على التراث العربي، لكن العوامل

---

[1]- Mitchell, India without Fable, op. cit., p.171-173.

[2]- Shakir, Gandhi, Azad and Nationalism, op. cit., p.2-3, 6-7.

[3]- Ibid., p.1-2.

[4]- Ibid., p.4-5.

والتيارات من داخل الهند وخارجها جعلت منه أخيراً معادياً للإمبريالية، كما رأى أنّ الإسلام والوطنية الجغرافية لا يتعارضان، وأنّ الجامعة الإسلامية العابرة للحدود ليست سوى مسألة مزيفة[1].

ورفض غاندي مساندة البريطانيين في الحرب العالمية الثانية حتى لو كان ذلك مقابل نيل الاستقلال، فقد كان من أنصار السلام ومن الصعب إقناعه بتغيير موقفه[2]. وعبر هذه الثغرة، نالت الرابطة الإسلامية بقيادة محمد علي جناح وعداً بدولة إسلامية في الهند مقابل تقديم الدعم الإسلامي لبريطانيا في الحرب، في وقت كانت هي أحوج ما تكون لجيوش المستعمرات. وهنا اختلف آزاد مع غاندي بخصوص دعم بريطانيا في الحرب وأمور أخرى. لذا، وعلى قاعدة الاختلافات المشار إليها، يمكن اعتبار آزاد غاندياً متردّداً. فغاندي يعتبر الامتناع عن العنف نوعاً من العقيدة، في حين أنّ آزاد يرى أنّ مقارعة القوة بالقوة منسجمة تماماً مع القوانين الطبيعية في مثل هذه الظروف، حيث يسمح الإسلام باستخدام العنف لردّ العدوان. ثم إنّ غاندي كان يعي أيضاً أنّ مبدأ عدم العنف ليس مطلقاً، فثمة عنف لا يمكن تجنّبه وليس هو مقبولاً وحسب، بل هو مطلوب وممدوح[3].

المبحث الثاني: خيار الانفصال

راودت فكرة تقسيم الهند منذ القرن التاسع عشر الميلادي، بعضَ السياسيين البريطانيين والمفكّرين المسلمين وحتى بعض المتطرّفين الهندوك نظراً إلى الظروف الاجتماعية الدينية والسياسية الجغرافية المعقّدة لشبه القارة الهندية[4]. فالسياسي جون برايت (John Bright) تساءل أمام مجلس العموم البريطاني في 24 تموز (يوليو) 1858م عن المدة الزمنية التي سيبقى خلالها الحكم البريطاني في الهند، وعن إمكانية بقاء هذا البلد بما يحتويه من عشرين دولة مختلفة بعشرين لغة مختلفة ضمن إمبراطورية قائمة[5]. ثم تحدّث أمام أعضاء الجمعية الهندية بمانشستر في 11 كانون الأول (ديسمبر) عام 1877م، فرأى أنه إذا انسحبت بريطانيا من الهند لسبب أو لآخر فستقوم خمس أو ست دول كبيرة في شبه القارة الهندية، لكنه من الأفضل أن يتمّ

---

[1]- Shakir, Gandhi, Azad and Nationalism, op. cit., p.6-7.

[2]- Ibid., p.13.

[3]- Ibid.

[4]- Ali Khan, of the Two Nation Theory with reference to India and Pakistan, op. cit., p.618.

[5]- Ibid.

الانسحاب وقد اكتملت شروط الاستقرار والحكم في هذه الدول، وإلا انتشرت الفوضى والحروب[1]. وجاء الكاتب البريطاني ويلفرد سكاون بلانت (Wilfred Scwaen Blunt) إلى الهند، فالتقى مثقفين وسياسيين وخلص إلى أنه يجب قيام دولتين منفصلتين في شبه القارة الهندية، واحدة مسلمة في الشمال وأخرى هندوكية في الجنوب، بحيث يمارس السكان المحليون الإدارة المدنية والتشريع والمال، فيما تبقى السلطات الباقية بيد الإنكليز[2].

من جهة أخرى، فإنّ الكاتب المشهور عبد الحليم شرار (1860-1924م) محرّر الأسبوعية الأوردية "مهذّب" (Muhazzab) وبعد الصدامات الطائفية عام 1890م بين المسلمين والهندوك، كتب في 23 آب (أغسطس) من العام نفسه أنه سيكون من الحكمة تقسيم الهند إلى مقاطعات إسلامية وهندوكية، وتبادل السكان فيما بينها[3]. وتناول مولانا محمد علي جوهر في أول عدد من جريدته كومراد (Comrade) في 14 كانون الثاني (يناير) 1911م العلاقات الشائكة بين المسلمين والهندوك، وفي عدد 15 أيار (مايو) 1913م رأى وجوب انفصال المسلمين والهندوك، فيكون الشمال للمسلمين والباقي للهندوك والسيخ والطوائف الأخرى[4].

أما زعيم حركة مهاسبها الهندوكية المتطرّفة لال لاجبات راي فكتب أواخر عام 1924م سلسلة مقالات في جريدة هندستان تايمز اقترح فيها إعطاء المسلمين أربع دول في شبه القارة الهندية، وهي دولة الباتان في الحدود الشمالية الغربية، وثانية في غربي البنجاب، وثالثة في السند، ورابعة في شرقي البنغال، كما يمكن أن تنشأ مقاطعات أخرى ذات غالبية إسلامية، لكن هذا يعني تقسيم الهند إلى واحدة إسلامية وأخرى هندوكية[5].

المطلب الأول: رؤية محمد إقبال

قد يكون سيّد أحمد خان من روّاد إحياء الشخصية الإسلامية المستقلة في شبه القارة الهندية من خلال تشديده على اكتساب العلوم الغربية الحديثة، والاستفادة قدر المستطاع من المستعمرين الإنكليز، حيث اعتبر أنّ التعليم يعادل القوة، وأنّ بمقدور المسلمين الدفاع عن أنفسهم إذا ما تمتّعوا بالإمكانيات نفسها التي

[1]- Ali Khan, Evolution of the Two Nation Theory with reference to India and Pakistan, op. cit., p.618-619.
[2]- Ibid., p.619.
[3]- Ibid., p.620.
[4]- Ibid., p.621.
[5]- Ibid., p.622-623.

لدى خصومهم الهندوك. وبعبارة أخرى، فإنّ الدولة الإسلامية لا يمكن حمايتها إن لم يدرك المسلمون الوسائل والتقنيات التي تُدار بها أي حكومة في العالم الغربي، كما كان سيّد أحمد من بين أوائل القادة المسلمين ممن استبقوا الأحداث في الهند ما بعد الاستقلال[1]، فحذّر المسلمين من الانضمام إلى المؤتمر الوطني الذي اعتبره منظمة هندوكية، كما نبّه إلى محاذير الانتخابات المفتوحة والحرة التي كان يدعو إليها الإصلاحيون الهندوك ويحثّون الحكم البريطاني على اعتمادها، ولاحظ أنّ أيّ انتخابات على مستوى محلي أو عام، ستؤدي إلى خضوع الأقلية المسلمة لإرادة الأكثرية الهندوكية. وكان من الداعين مبكراً إلى اعتماد الدوائر الانتخابية المنفصلة، والتي اعتُمدت أخيراً عام 1909م، حيث يترشّح المسلمون وأفراد الأقليات الأخرى على لوائح منفصلة، كما أُقرّ نظام الكوتا أو الحصص بحيث لا يكون الاحتكام إلى الأكثرية المطلقة للناخبين[2].

ومن الأفراد القلائل الذين كان لها تأثير كبير في تلك الفترة سيّد أمير علي (1849-1928م)، وهو كما آغا خان ومحمد علي جناح من الطائفة الإسماعيلية، لكن آغا خان وأمير علي كانا من أوائل الداعين إلى الشخصية الإسلامية المستقلة، فيما ظلّ جناح لسنوات عدة من دعاة الاتحاد مع الهندوك. أنهى أمير علي دراسته قبل تأسيس معهد عليكره، لكنه تعرّف إلى سيّد أحمد خان، وناقش معه لساعات طوال مستقبل المجتمع المسلم في جنوبي آسيا. تبنّى البرنامج التربوي في عليكره، لكنه أصرّ على انخراط المسلمين الهنود في السياسة العملية كما يفعل الهندوك. قرأ تطوّر القوى السياسية واستشرف صعود الموجة القومية معتبراً أنه على المسلمين الاستعداد لها إن لم يكونوا يريدون الغرق فيها. عمل في القضاء والتشريع، ومنح المجتمع المسلم نموذجاً تمنّى لو أنّ غيره سار على منواله. قاد الرابطة الإسلامية لدى تأسيسها عام 1909م، فجعل منها جسر تواصل بين المسلمين والحكم الاستعماري. ومن خلال العمل المشترك لسيّد أحمد خان وسيّد أمير علي، ارتسم المسار الذي سيدخله المسلمون في المرحلة التالية من تطوّر الوعي الإسلامي في جنوبي آسيا[3].

أما كتابات الشاعر والفيلسوف محمد إقبال، فكانت إلهاماً للقومية الإسلامية الحديثة في جنوبي آسيا. وإقبال من أصل كشميري نشأ في أسرة متديّنة، وقد كُلّف عالم مشهور وهو مولانا مير حسن (1844-

---

[1]- Ziring, Pakistan: The Enigma of Political Development, op. cit., p.63.
[2]- Ibid., p.63-65.
[3]- Ibid., p.65-66.

1929م)[1]، بتدريسه مبادئ الإسلام، وعندما أنهى دراسته الأساسية انخرط في الأنشطة الاجتماعية والأدبية. تعرّف على ثقافة الغرب وعاداته وطرق تفكيره في عمر مبكر، واهتم بالأدب الشرقي والإنكليزي وكذلك بالفلسفة والنظرية السياسية. بعد تخرّجه من المعهد الحكومي في لاهور غادر البلاد في فترة دراسية مطوّلة في بريطانيا وألمانيا. حصل على الإجازة في الفنون من جامعة كامبردج وأجيز كمحامٍ، كما نال درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ميونيخ. نال شهرة عالمية بسبب شعره وفلسفته، ونُظر إليه على أنه أحد أهم المثقفين في شبه القارة.

أُعجب محمد إقبال بأعمال سيّد أمير علي فدخل عالم السياسة خلال إقامته في بريطانيا، وانضمّ إلى فرع الرابطة الإسلامية هناك، ولدى عودته إلى الهند أصبح عضواً في فرع الرابطة في البنجاب، ثم برز كأحد قادته. وكان عضواً ناشطاً في المجلس التشريعي للبنجاب، حيث كان يخالف كثيراً من قياديي البنجاب الذين ارتأوا قيام ائتلاف هندوكي سيخي مسلم، إذ كان يرى أنّ اتحاداً كهذا سيزيد الأمور خطراً على المجتمع المسلم. اختير أميناً عامّاً للرابطة الإسلامية في عموم الهند، لكنه استقال من المنصب بعد أشهر قليلة عندما تبنّت لجنة العمل التابعة لها مقترحات لجنة سايمون (Simon) البريطانية حيث رأى أنّ مقترحات اللجنة لن

---

[1]- يقول مولانا حافظ شير محمد أحد قياديي الحركة الأحمدية (نسبة إلى مؤسسها غلام أحمد) أو القاديانية (نسبة إلى قاديان في البنجاب) إن شمس العلماء مولانا مير حسن وإلى جانب انتمائه إلى الاتجاه التحديثي لسيّد أحمد خان، كان معجباً بشخصية غلام أحمد، وأنه كان ذا تأثير كبير على إقبال نفسه لهذه الناحية، وأنّ إقبال تمثّل الفكر الأحمدي في شعره وفكره، وأنه كان من الموالين أيضاً لبريطانيا. لكن بعد وفاة مولانا نور الدين – وهو خليفة غلام أحمد – وتولي ميرزا محمود أحمد مكانه، وإعلانه أن أباه غلام أحمد كان نبياً، وأن من ينفي ذلك فهو كافر، حينئذ رأى إقبال أن من يعتقد ذلك فهو كافر، وتبدّل موقفه من الحركة، لكنه ظل على علاقة طيبة مع فرع الحركة في لاهور بسبب ابتعاده عن آراء محمود أحمد. ويبرّر إقبال موقفه المستجد إزاء القاديانية بالمقارنة مع مقاطعة اليهود للفيلسوف سبينوزا بسبب آرائه المؤذية للحياة المجتمعية اليهودية، وأن الظروف الحرجة لمسلمي الهند لا تسمح لهم بالتغاضي عن قوى التفرقة في المجتمع المسلم. وغلام أحمد (1839–1908م) من أسرة شديدة الولاء لبريطانيا ووثيقة العلاقة بالسيخ، وشارك أبوه وأخوه في قمع تمرّد 1857م. ظهر كداعية إسلامي ما بين عامي 1880 و1888م، وفي عام 1889م دعا لأخذ البيعة منه على أنه مجدّد العصر، وفي عام 1891م أعلن أن المسيح قد مات، وأنه هو المسيح الموعود والمهدي المعهود، وألّف الكتب في تأييد الحكومة البريطانية ومنع الجهاد.

See: - Maulana Hafiz Sher Muhammad, Dr. Sir Muhammad Iqbal and the Ahmadiyya Movement, His views of, and relations with, The Ahmadiyya movement from beginning to end, Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc., USA, 1995. p.6, 19, 21-27, 34-41, 42-45, & Muhammad Iqbal, Islam and Ahmadism, with reply to questions raised by Pandit Jawahar Lal Nehru, Sh. Muhammad Ashraf publishers, booksellers & exporters, Lahore, 1980, p.12.

– أبو الأعلى المودودي، ما هي القاديانية؟، دار القلم، الكويت، ط2، 1982، ص9–12، 22.

تخدم أهداف المجتمع المسلم كما لن تؤدي التحسينات الدستورية إلى التقدم نحو الحكم الذاتي. وأحسّ بضعفٍ في الرابطة الإسلامية ما لم يكن بمستطاعه تحمّله، إذ كان رجل مواقف لا يقبل المساومة، بل كان مستعداً للمضيّ منفرداً إن وجد أنّ القاعدة التنظيمية للمسلمين غير فعّالة ومتناقضة. وأول إشارة صدرت عن إقبال ولها علاقة بمصير الهند ومسلميه كانت عام 1927م حين قال: "لا فائدة من الحديث عن القومية الموحّدة. هذه الكلمة تردّدت على شفاه الناس في هذا البلد في الخمسين سنة الماضية، كصراخ الدجاجة دون أن تبيض بيضة واحدة، في هذا البلد، كلّ طائفة تعمل دائماً من أجل تدمير الطائفة الأخرى"[1]. وفي عام 1930م، حين دُعي لترؤس الدورة المفتوحة للرابطة الإسلامية في عموم الهند، في مؤتمرها السنوي في مدينة الله آباد، استغلّ المناسبة ليُدلي ببيان مثير للجدل اعتُبر على أنه الدعوة الصريحة الأولى من نوعها لتأسيس دولة إسلامية مستقلة في جنوبي آسيا[2].

لقد كان إقبال في مرحلة أولى مؤيداً للقومية الهندية وتوحي قصائده المبكرة بذلك. لكنه تغيّر تماماً في المرحلة الثانية لما سافر إلى أوروبا لدراسة الفلسفة، ذلك أنّ احتكاكه العميق بالفكر الغربي حثّه على تبديل نظرته إلى مفهوم القومية ذاته وهو بعدُ في أوروبا، إذ إنّ التصارع العنيف هناك بين القوميات أدّى إلى نشوب حروب عالمية. كما تأثّر جزئياً بما حدث في الهند نفسها لدى تقسيم البنغال عام 1905م، حيث المسلمون في الجزء الشرقي الأكثر استفادة من قرار التقسيم ما أثار غضب الهندوك[3]. وفي المرحلة الثالثة بعيد عودته من أوروبا، كرّس إقبال فكره وشِعره من أجل القضية الإسلامية، وفيها برز رفضه لمفهوم القومية الغربية القائمة على الجغرافيا عام 1910م، معتبراً إياها نوعاً من الوثنية التي انتفض عليها الإسلام.

وفي الفترة نفسها، كتب إقبال عن الفكر السياسي الإسلامي، مقرّراً أنّ الإسلام لا يعترف بالفوارق العرقية ولا التاريخية، وأنه يستند إلى الطبيعة الإنسانية لا على مميّزات قومية ما، وعليه فإنّ الأمة لا تقوم على الوحدة الإثنية ولا الجغرافية ولا على وحدة اللغة أو التقليد الاجتماعي، بل على وحدة المثال الديني والسياسي، والانتماء إلى هذه الأمة لا يتحدّد بالولادة ولا بالزواج ولا بالإقامة أو المواطنية، بل بإعلان الوحدة

[1]- Rajmohan Gandhi, Eight Lives, op. cit., p.74.
[2]- Ibid., p.66.
[3]- Zamir Akhtar Khan, Iqbal and Quaid's Vision of Pakistan, The Dialogue, Vol. V, N^0 2, April-June, 2010, p.138-139.

الفكرية، وبحيث ينتهي هذا الانتماء بإنهاء الفرد تطابقه الفكري مع الآخرين[1]. لكن شريف المجاهد يرى أنّ إقبال لم يرفض القومية بإطلاق، بل أيّد مزيجاً خاصاً من القومية والإسلام، هي القومية الإسلامية ذات الخصائص الهندية والتي قامت على أساسها باكستان[2]. وعندما رجع جناح من لندن وبدأ إعادة تنظيم الرابطة الإسلامية وسّع إقبال من دعمه لمحمد علي جناح، وشهدت تلك الفترة أعمق التعاون السياسي بين الرجلين[3]، حتى يمكن القول إنّ ثنائية محمد إقبال ومحمد علي جناح قد وقفت بنجاح ضد ثنائية غاندي وأبي الكلام آزاد.

إنّ إقبال مثل سيّد أحمد خان وسيّد أمير علي، قد حذّر من أنّ دستوراً قائماً على مفهوم الهند الواحدة لن ينجح، بل اعتبر أنّ سنّ دستور كهذا سيخدم فقط البريطانيين والهندوك وسيؤدي إلى حرب أهلية رهيبة. ومن أجل تجنّب هذا المصير، دعا إقبال إلى تأسيس دولة متماسكة في الشمال الغربي حيث الغالبية الساحقة من المسلمين، إذ كان متأكداً أنّ شرع الله لن يُطبّق إلا في أرضٍ يكون فيها المسلمون أحراراً من أيّ تأثير أجنبي. وجاء ذلك صراحة لأول مرة في خطابه الرئاسي في مؤتمر الرابطة الإسلامية بمدينة الله آباد عام 1930م فاعتُبر طرحه آنذاك رؤيوياً ومثالياً[4]. وقال إقبال إنه لم يفقد الأمل بالإسلام كقوة حية لتحرير الإنسان من القيود الجغرافية، وأنّ الدِّين قوة ذات أهمية قصوى في حياة الأفراد كما الدول، والإسلام هو نفسه المصير ولا يخشى أيّ مصير.

لقد اعتبر إقبال أنّ المشكلة التي يتصدّى لها ليست نظرية بل حيوية وعملية، ومقدَّر لها أن تؤثّر في الإسلام كنظام حياة وسلوك، وأنّ ليس الإسلام تجربة فردية، بل هو متعلّق بالنظام الاجتماعي الذي يقيم أركانه، وهو ليس كالمسيحية في الغرب التي تتناول المسائل الروحية وحسب دون أيّ علاقة بالحياة والسياسة، وأنّ الإسلام لا يعترف بالحدود القومية لأنه بذلك يُلغى مبدأ التضامن الإسلامي[5]. وبعدما يطرح

---

[1]- Akhtar Khan, Iqbal and Quaid's Vision of Pakistan, op. cit., p.140-142.

[2]- Sharif al Mujahid, Muslim Nationalsm: Iqbal's Synthesis of Pan-Islamism and Nationalism, a revised paper presented at the International Congress on Allama Muhammad Iqbal, Lahore, December 1977.

[3]- Akhtar Khan, Iqbal and Quaid's Vision of Pakistan, op. cit., p.145.

[4]- Ali Khan, Evolution of the Two Nation Theory with reference to India and Pakistan, op. cit., p.619.

[5]- Presidential address at the annual session of the All-India Muslim League at Allahabad, 29th December, 1930, Speeches and statements of Iqbal, op. cit., p.7-9.

تبريرات إقامة الدولة المسلمة المستقلة في ذلك الخطاب، يقول حرفياً: "إني أرغب في رؤية البنجاب والمقاطعة الحدودية الشمالية الغربية والسند وبلوشستان مجتمعة في دولة واحدة، بحكم ذاتي داخل الإمبراطورية البريطانية أو خارجها. ويبدو لي أنّ تشكيل دولة هندية مسلمة في الشمال الغربي هو المصير النهائي للمسلمين على الأقل في الشمال الغربي"[1].

ويؤكد إقبال رؤيته تلك في رسالة منه إلى محمد علي جناح بتاريخ 21 حزيران (يونيو) 1937م حين يقول: إنّ الطريقة الوحيدة لبناء هند مسالمة هو إعادة توزيعها وفق الخطوط العرقية والدينية واللغوية، وأن لا أمل من دستور ينصّ على إقامة فدرالية وحيدة في الهند، وإنّ فدرالية منفصلة تجمع المقاطعات الإسلامية التي يعاد رسم حدودها بحسب الخطوط المشار إليها آنفاً، هي الحلّ الوحيد لبناء هند مسالمة وحفظ المسلمين من هيمنة غيرهم عليهم. ولماذا يُحرم المسلمون في الشمال الغربي وفي البنغال من حق تقرير المصير في حين أنّ الأمم الأخرى خارج الهند تحظى بهذا الحق؟[2].

وعلى هذا، لم يعتبر إقبال نفسَه صاحب رؤية وحسب بل كان قائداً عمليّاً أيضاً، ففي عام 1926م، انتُخب عضواً في المجلس التشريعي للبنجاب من دون بذل جهد ترويجي يُذكر. وبعد ثلاث سنوات ألقى خطابه التاريخي في مؤتمر الرابطة الإسلامية. وبين عامي 1931 و1932م شارك في محادثات الطاولة المستديرة في لندن لمناقشة الإصلاحات السياسية في الهند[3]. لكن أبرز موقف له هو دعوته لقيام دولة إسلامية في شبه القارة الهندية تكون منطلقاً للأُخوّة العالمية، فقد شهدت الحرب العالمية الأولى تصفية الدولة العثمانية، ورأى إقبال أنه حان لمسلمي الهند أن يستلموا راية الإسلام. إنّ مسلمي الهند يتجاوزون عددياً كل مسلمي الدول الآسيوية معاً، لذا ينبغي أن يعتبروا أنفسهم القيمة الأكبر للإسلام، ودعوته آنذاك إنما كانت من قبيل المبادرة لإقامة مجتمع جديد، وليس مجرّد الانفصال عن الهند. لقد كان دافعه الأساسي مثالياً، حسب تعبير راجموهان غاندي، أما أن يكون سكان هذه الدولة قادرين على تحقيق هذه المهمة فتلك مسألة أخرى[4].

وفي عام 1933م، أصدر ثلاثة طلاب مسلمين في جامعة كامبردج منشوراً تحت عنوان "الآن أو أبداً"، طالبوا فيه بتقسيم شبه القارة بين الهندوك والمسلمين. وأحد هؤلاء هو شودري رحمت علي (1895–

[1]- Presidential address at the annual session of the All-India Muslim League at Allahabad, 29th December, 1930, Speeches and statements of Iqbal, op. cit., p.12.
[2]- Ghulam Hussain Zulfiqar, Pakistan as Visualized by Iqbal & Jinnah, Lahore, p.35.
[3]- Rajmohan Gandhi, Eight Lives, op. cit., p.73.
[4]- Ibid., p.74.

1951م) الذي أعطى اسم باكستان إلى المنطقة التي أشار إليها إقبال على أنها المكان المحتمل لإقامة الدولة. وكلمة باكستان هي اختصار لأسماء المقاطعات المرشّحة لتكون الدولة الجديدة، وهي: البنجاب (Panjab)، والحدود الشمالية الغربية المعروفة باسم أفغانيا (Afghania)، وكشمير (Kashmir)، والسند (Sind)، وبلوشستان (Balushistan)، ويمكن ترجمة معناها بالأوردو على أنها "أرض الطاهرين"[1].

وكان لإقبال تأثير كبير على محمد علي جناح، الذي كان محبَطاً في عشرينات القرن العشرين، من تكتيكات غاندي ومن مؤامرات زملائه المسلمين في المؤتمر الوطني. أقام جناح في لندن وقامت مراسلات بينه وبين إقبال الذي شجّعه على العودة إلى الهند[2]، كما التقى به عدة مرات في لندن، لكن جناح لم يقتنع بحجج إقبال إلا بعد مرور عشر سنوات[3]. اقترح إقبال على جناح اجتزاء المناطق الشرقية من البنجاب ذات الأغلبية الهندوكية لدى ضمّ البنجاب إلى الدولة المنشودة، وهو أمر لم يكن جناح مستعداً لتلبيته فيما بعد، لكن المناطق الشرقية في البنغال والمأهولة بغالبية مسلمة لم تكن حاضرة بقوة في المخطّط الأول لإقبال، إذ كان ينظر لقيام دولة في رقعة جغرافية متماسكة إضافة إلى غالبية سكانية واضحة. أما مع جناح، فسيكون التركيز أقلّ على النواحي الأيديولوجية وتشديداً أكثر على التوازي مع غير المسلمين، كما أنّ اعتقاده بالوطن الأم للمسلمين مختلف عما فكّر فيه إقبال.

وكان جناح قد اضطلع بدور مهم في التفاهم بين المؤتمر الوطني والرابطة الإسلامية عام 1919م من أجل إقرار الدوائر الانتخابية الخاصة بالمسلمين في أنحاء الهند، وبارك إقبال هذه الخطوة لكنه اعترض على اختزال النفوذ الإسلامي في البنجاب. واقترح جناح في أواخر العشرينات تسوية بين الجهتين تتضمّن إلغاء الدوائر الانتخابية المنفصلة مقابل تعزيز مقاعد المسلمين في كل أنحاء الهند، لكن إقبال عارض هذا الاقتراح رغم أنّ المؤتمر الوطني لم يقبل به أيضاً. وقد تبادل إقبال وجناح الرسائل بين عامي 1936 و1937م، ونشر جناح رسائل إقبال إليه عام 1946م فيما لم تظهر رسائل جناح إليه[4].

[1]- Yasmeen Niaz Mohiuddin, Pakistan, a global studies handbook, ABC-CLIO, Inc., Santa Barbara, California, 2007, p.65.

[2]- Rajmohan Gandhi, Eight Lives, op. cit., p.66-67.

[3]- John Murray, Jinnah, Creator of Pakistan, Hector Bolitho, London, 1954, p.99.

[4]- Rajmohan Gandhi, Eight Lives, op. cit., p.75.

المطلب الثاني: قيادة محمد علي جناح

يقارن أكبر أحمد بين محمد علي جناح بالنسبة لباكستان مع جورج واشنطن (1732-1799م) بالنسبة للولايات المتحدة، ولينين (1870-1924م) بالنسبة إلى الاتحاد السوفياتي، وماوتسي تونغ (1893-1976م) بالنسبة إلى الصين، والخميني (1902-1989م) بالنسبة لإيران، بل إنه يجعل جناح أكثر أهمية من هؤلاء لما حقّقه من إيجاد دولة لم تكن قائمة من قبل[1]. قد يكون هذا الرأي قريباً من الواقع، لجهة الدور الأساسي الذي قام به زعيم الرابطة الإسلامية في انتزاع موافقة بريطانيا على تقسيم الهند، وكذلك تأثيره الشخصي على مجرى الأمور في تلك الفترة الدقيقة ما يجعل إنشاء دولة باكستان إنجازاً خاصاً لا مراء فيه. لكن ما يهمّ في هذا المجال هو الإجابة على سؤالين أساسيين هما: أولاً، ما السياق السياسي الذي نقل محمد علي جناح من كونه سفير الوحدة الهندوكية الإسلامية إلى أكبر داعية للانفصال؟ وثانياً، ما الفكرة القومية الإسلامية التي اعتنقها جناح وهل لها صلة بالتي نظّر لها محمد إقبال؟

يؤكد أحمد أن ليس كل الظروف التي أدّت إلى نشوء باكستان ترتبط مباشرة بجناح، بل إنها التي ساعدت في إيجاد المناخ الفكري والسياسي الذي دفعه إلى تبديل مواقفه، حيث لم تعد تجدي السياسات الليبرالية القائمة على حفنة من الأغنياء والتي سادت حتى الحرب العالمية الأولى، فظهر نوع مختلف من السياسات التي تخاطب الجماهير، ما أدى إلى تصاعد الصدام الطائفي. وما أسهم في هذا التبدّل هو غياب بعض أهم رموز المرحلة السابقة مثل غوكهال ومهتا وتيلاك، وهيمنة غاندي بسياساته الشعبوية على المؤتمر الوطني منذ عام 1920م. من جهة مقابلة، فإنّ تقرير مونتاغو- شيلمسفورد (Montagu–Chelmsford Report) الصادر عام 1918م قاد إلى تبدّلات سياسية مهمة في الهند البريطانية، فبدلاً من الاهتمام بالسياسيين أبناء المدن، انتقل التركيز إلى أصحاب القواعد الشعبية الريفية الواسعة، أي من المقاطعات المتحدة وبومباي إلى البنجاب والبنغال بالنسبة للمسلمين.

وعلى هذا، برزت مجموعات سياسية جديدة مع آثار بعيدة المدى من حيث القيادة السياسية، فالآريون وهم تقليدياً من المزارعين البنجابيين المتواضعين، صعدوا في المستوى الاجتماعي والسياسي لتقديم مطالبهم والتعبير عن هويتهم بعبارات إسلامية، وسيكونون أشد المتحمّسين لحركة باكستان. وبما أنّ البنجاب

---

[1]- Akbar S. Ahmed, Jinnah and the Quest for Muslim Identity, History Today, Volume: 44 , Issue: 9 , September 1994.

هي المقاطعة الأقوى والأكبر في باكستان الحالية، فلم تكن باكستان لتوجد من دون البنجاب. وكان مسلمو الهند قد ثاروا على بريطانيا بسبب إهانة الخلافة العثمانية في معاهدة سيفر (Sevres) عام 1920م، فيما عُرِف لاحقاً بحركة الخلافة، لكن بعد إلغاء الأتراك لموقع الخلافة ومنصب الخليفة، حيث أرادوا لأنفسهم هوية معاصرة، رأى مسلمو الهند أنها مؤامرة بريطانية أخرى، ودعا بعض زعماء حركة الخلافة مسلمي الهند إلى الهجرة نحو أفغانستان اعتراضاً. وفي هذا السياق، أيّد غاندي حركة الخلافة فيما لم يعبأ بها جناح رغم تعاطفه مع الأتراك، حيث اعتبرها غير مجدية[1]، وقد كشفت هذه الحركة عن افتقاد المسلمين إلى قيادة وهدف، فأصبح جناح هو القائد، وأضحت باكستان هي الهدف في العقد التالي.

ثم نشأت الحركات الهندوكية الأصولية في الفترة ذاتها، واشتدّ ساعدها بعد فشل حركة الخلافة في تحقيق غايتها، وكان من أهدافها المعلنة العداء للأقليات عامة والمسلمين خاصة. وكان الصدام الكبير في نغبور (Nagpur) عام 1923م بين المسلمين والهندوك مؤشّراً على ما سيليه من صدامات منتظمة بين الطرفين. بل تبع ذلك ظهور راشتريا سيفا سانغ (Rashtriya Seva Sangh) وهي منظمة هندوكية أصولية سيدعو أحد منظّريها عام 1938م إلى معاملة مسلمي الهند بمثل ما يعامل به هتلر (1889-1945م) يهود ألمانيا، بل سيغتال أحد أعضائها غاندي عام 1948م بحجة أنه متعاطف مع المسلمين.

لقد بدا واضحاً في عشرينات القرن العشرين أنّ بريطانيا ستدع الهنود يشاركونها السلطة عاجلاً لا آجلاً، واحتلّ المؤتمر الوطني المشهد السياسي باعتباره الممثّل الحقيقي للهند، بعدما نجح غاندي في بثّ الثقة فيه من طريق ظهوره الإعلامي وتأثيره الشعبي، وهو كان يخطّط لقيام دولة مركزية قوية. وفيما اتخذ غاندي سَمْتَ السياسي القدّيس والذي يجسّد الهند بشخصه، وقف إلى جانبه نهرو (Nehru) (1889-1964م) المثقف الناطق ذو الجاذبية (الكاريزما)، وساردار فلابهبهاي باتل (Sardar Vallabhbhai Patel) (1875-1950م) الهندوكي القومي أحد الشخصيات الأساسية في المؤتمر الوطني، ومعهم أبو الكلام آزاد العالم

---

[1] - اقترح جناح على حاكم الهند اللورد ريدينغ (Reading) في لقائه معه في 1 تشرين الثاني (نوفمبر) 1921، إرضاء المسلمين الهنود بإرجاع سميرنا (Smyrna) وهي أزمير، وثرايس (Thrace) وهي تراقيا، إلى تركيا وترك بلاد ما بين الرافدين (العراق) والحجاز مع الملك فيصل والشريف حسين.

See: - Shehla Kazmi, M. A Jinnah: Leadership Pattern, a thesis presented to the University of Karachi for the Degree Ph.D. in Political Science, January 2003, p.265.

صاحب الحضور المسلم اللطيف. وبموازة ذلك، اشتكى المسلمون من أنّ المؤتمر الوطني بات في تلك المرحلة أكثر تعجرفاً وإهمالاً لمطالب المسلمين ومخاوفهم[1].

إنّ جناح هو ابن تاجر ناجح من طائفة الإسماعيلية (الخوجا)، حيث توقّع منه والده أن يتبع خطواته، فأرسله إلى لندن في عمر مبكر لتحسين قدراته التجارية. وفي إنكلترا، مال نحو مهنة القانون فانتسب إلى معهد لينكولن عام 1895م، وأثناء الدراسة وقع تحت تأثير السياسي الهندي دادبهاي ناروجي (1825-1917م) فعمل معاوناً له خلال حملته للحصول على مقعد في البرلمان البريطاني. وهناك بدأ شغف جناح بعالم السياسة بالقرب من صنّاع القرار[2]. وعن طريق ناروجي تعرّف جناح إلى بعض شخصيات المؤتمر الوطني من الجناح الأكثر ليبرالية فيه، والذين كانوا يرون مستقبل الهند في حكم القانون حيث تأثّر جناح بأفكارهم. وانضمّ جناح إلى المؤتمر الوطني لتحقيق الوحدة الهندوكية الإسلامية، ولم يلتحق بالرابطة الإسلامية رغم أنّ الجمع بين العضويتين كان ممكناً حتى إنه انتقد آنذاك مطلب الرابطة بدوائر انتخابية منفصلة. لكنه بالمقابل، دافع في مرحلة مبكرة عن مصالح المسلمين، ففي أول خطاب سياسي له أمام اجتماع للمؤتمر الوطني في كلكوتا عام 1906م رفض تدخل المجلس الاستشاري في مسألة (الوقف على الأولاد) معتبراً إياها قضية خاصة بالمسلمين، كما اعترض على مشروع قرار في المؤتمر نفسه، وفيه اقتراح بحفظ حصة للطبقة الأقل تعليماً في الهند في النظام السياسي، معتبراً أنّ المسلمين هم المعنيون بهذا البند، ومشدّداً على المساواة بين الهندوك والمسلمين، وقد نجح في إصدار قرار برفض تدخل المجلس الاستشاري، وفي إلغاء البند المخصّص للطبقة الأقل تعليماً في القرار الذي يدعو إلى تطبيق حكم ذاتي في الهند، كما هو مطبّق في المستعمرات البريطانية الأخرى[3].

وفي عام 1913م انضم جناح إلى الرابطة بغية توحيد البرامج مع المؤتمر الوطني. وفي عام 1915م نظّم دورة مشتركة بين الرابطة والمؤتمر، وفي العام التالي دخل الحزبان في ميثاق لكنو (Lucknow Pact) حيث وافقا على العمل معاً لتشكيل حكومة ذات تمثيل في شبه القارة. قَبِل المجلس التشريعي الإمبراطوري مضمون ميثاق لكنو ما أفسح المجال في صدور إصلاحات مونتاغ – شيلمسفورد وقانون حكومة الهند (Government of India Act) عام 1919م والذي منح سكان الهند التجربة الحقيقية الأولى للحكم الذاتي ولو

[1]- Ahmed, Jinnah and the Quest for Muslim Identity, op. cit.
[2]- Ziring, Pakistan: The Enigma of Political Development, op. cit., p.67.
[3]- Kazmi, M. A Jinnah: Leadership Pattern, op. cit., p.134-136.

في ظروف محدّدة. وتحت عنوان التعاون بين الحزبين، اضطر جناح للقبول باقتراح الدوائر الانتخابية المنفصلة، وأقنع المؤتمر الوطني بتبنّيه لكن مرحلة التعاون لم تطل كثيراً.

عاد المهاتما غاندي إلى الهند من جنوبي إفريقيا حيث كان قد التصقت به صفة القائد الثوري، وكان غوكهال وتيلاك قد توفيا، وقيادة المؤتمر في منعطف، فملأ غاندي ذاك الفراغ بسرعة بتكتيك المقاومة السلبية كوسيلة لتنظيم حركة الجماهير ومكافحة الاحتلال البريطاني. لكن جناح اصطدم مع غاندي معتبراً أنّ هذا التكتيك شعبوي (ديماغوجي) ومدمّر لحكم القانون، وفي الاجتماع السنوي للمؤتمر الوطني عام 1920م وحين اقترح غاندي سياسة عدم التعاون والتظاهر في الشوارع، اعترض جناح، ثم استقال من المؤتمر الوطني[1].

أما رؤية جناح للدولة المسلمة المستقلة، فيمكن اقتباسها من الخطاب الأساسي الذي ألقاه محمد علي جناح في المؤتمر العام للرابطة الإسلامية في لاهور والذي اتخذ فيه قرار باكستان عام 1940م، حيث يقول: ليس المسلمون بأقلية وفق أيّ تعريف لمفهوم الأقلية، رغم أنّ بريطانيا والمؤتمر الوطني يتعاملان مع المسلمين على هذا الأساس. ولو نظرنا إلى الخارطة البريطانية للهند، لوجدنا انتشار المسلمين في أرجاء واسعة حيث هم أكثرية مثلما هو الحال في البنغال والبنجاب والحدود الشمالية الغربية والسند وبلوشستان، فما هو الحل الأفضل للمسألة العالقة بين المسلمين والهندوك؟ إنّ المشكلة ليست داخلية طائفية، بل هي في الواقع نزاع دولي، وإن لم تعالَج على هذا الأساس فإنّ أيّ دستور ينشأ سيؤدي إلى كارثة وسيكون مدمّراً ومؤذياً، ليس فقط للمسلمين، بل لبريطانيا والهندوك أيضاً. وإذا كانت بريطانيا صادقة في ضمان أمن وسعادة شعوب شبه القارة الهندية، فعليها أن تتبع المسار الوحيد والمتاح وهو السماح بقيام أوطان مستقلة، وتقسيم الهند إلى دول قومية مستقلة دون أن يكون العداء فيما بينها هو نهج التعامل فيما بينها، فمن الممكن صياغة علاقات طبيعية، والتوصل إلى تسويات ودّية حول المسائل الخلافية، والتعاطي مع مسألة الأقليات بإجراءات متبادلة مع القيام بتعديلات حدودية بين الهند المسلمة والهند الهندوكية بما يحفظ حقوق المسلمين وحقوق الأقليات الأخرى[2].

---

[1]- Ziring, Pakistan: The Enigma of Political Development, op. cit., p.67-68.

[2]- Jinnah, Presidential Adress at the All-India Muslim League, Lahore session, March, 1940, Some Recent speeches and Writings of Mr. Jinnah, collected and edited by Jamil-ud-din Ahmad, op. cit., p.149, 152-153.

لقد كان جناح مصمّماً على الاحتفاظ بموقعه الذي حصل عليه بعد مسار طويل من الاضطراب والمناورة. وللبرهنة على نفسه كقائد مسلم كبير تجاهل أصله الهندوكي، بل زايد على علماء الدِّين بإظهار تشبّثه بالمعتقدات الإسلامية أكثر منهم، علماً أنه لم يتوقف عن شرب الخمر، ولم يتردّد على المساجد بانتظام حتى بعد عام 1940م، حين أعلن أنّ باكستان هي قَدَر المسلمين للحصول على الأرض الأمّ. وفي الإطار نفسه، شنّ حملات الكراهية والتحريض ضد الهندوك عامة وضد المؤتمر الوطني باعتباره منظمة هندوكية، وضد غاندي خاصة باعتباره ليس سوى زعيم هندوكي. ويرى بانيغراهي أن جناح تبرّأ من جذوره العرقية والمذهبية ومن أصوله الاجتماعية، وأنّ هذه هي المشكلة الأساسية في شخصيته، حيث امتاز بعدم المرونة والدوغمائية ومواقفه غير القابلة للمساومة، في مؤتمر سيملا (1945م) ولدى المفاوضات التي أجرتها اللجنة الحكومية البريطانية (1946م)[1].

المبحث الثالث: مبدأ الحاكمية الإلهية

إنّ مفهوم الحاكمية الإلهية، كان الإطار الفكري الذي انطلق متوازياً مع تأسيس التنظيم السياسي لأبي الأعلى المودودي أي الجماعة الإسلامية، فكان كتاب "المصطلحات الأربعة في القرآن" الذي نشره المودودي أولاً على صفحات مجلته "ترجمان القرآن" عام 1941م، ذا أهمية تأسيسية، مما سينعكس بشكل مباشر على كتاباته في النظرية السياسية والحكومة الإسلامية بشكل خاص، والتي تضمّ آراءه في القومية الهندية والقومية الإسلامية، وتفنيداته للاتجاهات الفكرية المختلفة، لا سيما ردوده على أبي الكلام آزاد ومحمد علي جناح. وبما أنّ استنطاق الموقف الفكري للمودودي، تجاه مشروع تأسيس دولة للمسلمين في شبه القارة الهندية، تحت اسم باكستان، يستجيب مع ما طرحه البحث من إشكالية فيما إذا كان هو الأساس الأيديولوجي لفكرة الانفصال أم لا، فإن مطلبي هذا المبحث يتناولان العلاقة بين مفهوم الدولة الإسلامية كما يطرحه المودودي بلحاظ مبدأ الحاكمية الإلهية، إضافة إلى نقد الفكرة القومية. واستطراداً، رسم خط فاصل بين ما يراه المودودي وما كان يطرحه محمد علي جناح.

---

[1]- D. N. Panigrahi, India's Partition: The Story of Imperialism in Retreat, Routledge, London, 2004, p.68-69.

المطلب الأول: الحاكمية والدولة

يؤسّس المودودي نظرية الحاكمية الإلهية على مفهوم التوحيد، لكنه يذهب إلى القول بأنّ مسلمي العصر لا يدركون حقيقة التوحيد، ولا يفهمون دلالات لا إله إلا الله كما كان يفهمها العرب الأوائل، وهنا يكمن الخلل المنهجي الذي يفضي إلى أنّ كثيراً من المسلمين قولاً هم غير مسلمين فعلاً، إذ "لما نزل القرآن الكريم في العرب وعُرض على الناطقين بالضاد، كان كل امرئ منهم يعرف معنى الإله وما المراد بالرب، لأنّ كلمتي الإله والرب كانتا مستعملتين في كلامهم من ذي قبل، وكانوا يحيطون علماً بجميع المعاني التي تُطلَق الكلمتان عليهما. ومن ثم إذا قيل لا إله إلا الله، ولا ربَّ سواه، ولا شريك له في ألوهيته وربوبيته، أدركوا ما دعوا إليه تماماً، وبيّن لهم من غير لبس أو إبهام. وكذلك كانت كلمتا العبادة والدِّين شائعتين في لغتهم، وكانوا يعلمون ما العبد وما الحال التي يُعبَّر عنها بالعبودية، وما هو المنهاج العملي الذي يُطلَق عليه اسم العبادة وما مغزى الدين، وما هي المعاني التي تشتمل عليها هذه الكلمة. ومن ثَمّ لما قيل لهم اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت وادخلوا في دين الله منقطعين عن الأديان كلها، ما أخطأوا في فهم هذه الدعوة التي جاء بها القرآن، وما أن قرعت أسماعهم حتى تبيّنوا أيّ نوع من التغيير في نظام حياتهم جاءت تطالبهم به تلك الدعوة[1].

ولكن بمضيّ القرون التي تلت ذلك العصر راحت تتبدّل المعاني الأصيلة الصحيحة لجميع تلك الكلمات، حتى أخذت تضيق كلّ كلمة من تلكم الكلمات الأربع لِما كانت تتّسع له وتحيط به من قبل، وعادت منحصرة في معانٍ ضيقة محدودة ومخصوصة لمدلولات غامضة مستبهَمة[2]. وعلى هذا، يقرّر المودودي أنه تعذّر على الناس أن يدركوا حتى الغرض الحقيقي والمقصد الجوهري من دعوة القرآن، فإذا دعاهم ألا يتخذوا من دون الله إلهاً، ظنّوا أنهم وفّوا مطالب القرآن حقّها لمّا تركوا الأصنام واعتزلوا الأوثان، والحال أنهم ما زالوا متشبّثين بكل ما يسعه ويحيط به مفهوم الإله ما عدا الأوثان والأصنام، وهم لا يشعرون أنهم بعملهم هذا قد اتخذوا غير الله إلهاً"[3].

---

[1]- المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، تعريب محمد كاظم سباق، دار القلم، الكويت، ط5، 1971، ص8-9.

[2]- المصدر نفسه، ص9.

[3]- المصدر نفسه، ص10-11.

وإنّ من دلالات الألوهية – كما يرى المودودي – أن تكون كلّ السلطات والصلاحيات في الكون بيد حاكم واحد يرجع إليه كلّ ما في السموات والأرض. وإذا كانت السلطة كلها بيد الحاكم الواحد، فالألوهية مخصوصة به لا محالة، وخالصة له دون غيره، ولا شريك له فيها. ومما يقتضيه توحّد السلطة العليا أن يكون جميع ضروب الحكم والأمر مرجعه إلى مسيطر قاهر واحد، وألا ينتقل منه من الحكم إلى غيره. فإنه إذا لم يكن الخلق إلا له، ولم يكن له شريك فيه، وإذا كان هو الذي يرزق الناس ولم تكن لأحد من دونه يد في الأمر، وإذا كان هو القائم بتدبير نظام هذا الكون وتسيير شؤونه ولم يكن له في ذلك شريك، فمما يتطلّبه العقل ألا يكون الحكم والأمر والتشريع إلا بيده[1].

ولمّا كان هذا هو المقصود من مفهوم الحاكمية الإلهية، فإنّ الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام بحسب المودودي أن تُنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين، ولا يؤذَن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو ليسنّ لهم قانوناً فينقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده لا يشاركه فيه أحد غيره[2]. وتبعاً لذلك، فإنّ "الدولة الإسلامية ليست ديمقراطية، لأن الديمقراطية عبارة عن منهاج للحكم، تكون السلطة فيه للشعب جميعاً، فلا تُغيَّر فيه القوانين ولا تُبدَّل إلا برأي الجمهور، ولا تُسنّ إلا حسب ما توحي إليهم عقولهم، وهي ليست من الإسلام في شيء، بل أصدق منها تعبيراً كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية. ولكن الثيوقراطية الأوروبية تختلف عنها الحكومة الإلهية اختلافاً كلّيّاً، فإنّ أوروبا لم تعرف منها إلا التي تقوم فيها طبقة من السَّدَنة مخصوصة يشرّعون للناس قانوناً من عند أنفسهم حسب ما شاءت أهواؤهم وأغراضهم، ويسلّطون ألوهيتهم على عامة أهل البلاد متستّرين وراء القانون الإلهي، فما أجدر مثل هذه الحكومة أن تُسمّى بالحكومة الشيطانية منها بالحكومة الإلهية"[3]. ثم يُطلق المودودي مصطلحاً جديداً هو الثيوقراطية الديمقراطية، أو الحكومة الإلهية الديمقراطية لهذا الطراز من نظام الحكم لأنه قد خوّل فيها للمسلمين حاكمية شعبية مقيّدة، وذلك تحت سلطة الله القاهرة،

---

[1]- المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، مصدر سابق، ص30-31.

[2]- المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1969، ص31.

[3]- المصدر نفسه، ص33-35.

وحكمه الذي لا يُغلَب، ولا تتألّف السلطة التنفيذية إلا بآراء المسلمين، وبيدهم يكون عزلها من منصبها، وكذلك جميع الشؤون التي لا يوجد عنها في الشريعة حكم صريح لا يقطع فيها بشيء إلا بإجماع المسلمين[1].

وينتقد المودودي الديمقراطية الغربية المموّهة باعتبار أنّ فيها حاكمية أو سيادة شعبية، فيقول: "إذا سبرتَ غورها علمتَ أن الذين تتكوّن منهم لا يسنّ كلهم القوانين ولا ينفّذونها جميعاً، بل يضطرون إلى تفويض سلطاتهم إلى رجال يختارونهم من بينهم ليشرّعوا قوانين ينفذونها، ولأجل هذا الغرض يضعون نظاماً خاصاً للانتخاب، ولا ينجح فيه إلا من يُغري الناس ويستولي على عقولهم بماله وعلمه ودهائه ودعايته الكاذبة، ثم ينفذون ذلك القانون الجائر على العامة بتلك القوة نفسها التي خوّلتهم إياها العامة، ثم يصبح هؤلاء الناجحون بأصوات العامة آلهة لهم، يشرّعون ما يشاؤون من القوانين لا لمصالح الجمهور، بل لمنافعهم الشخصية ومصالح طبقاتهم المخصوصة التي ينتمون إليها"[2].

وعن كيفية إقامة الدولة الإسلامية، نجد المودودي قد وضع معياراً ينال به من طرح دولة باكستان نفسه، فيقول في محاضرة ألقاها على طلبة جامعة عليكره في 12 أيلول (سبتمبر) 1940م: إنّ الدولة مهما كانت وضعيتها لا تكون ولا توجد بالطرق الصناعية، بل إنها تنشأ في المجتمع نشوءاً طبيعيّاً لأسباب أخلاقية ونفسية وعمرانية وتاريخية، وتتفاعل هذه الأسباب فيما بينها فتكون لها أمور أوّلية لازمة ومحرّكات اجتماعية ومقتضيات فطرية تتجمّع وتتقوّى حتى تنبعث منها الدولة وفطرتها الخاصة، وانتهاج طريق للعمل يوصل إليها، من حركةٍ تلائمها في طبيعتها، وأن تتهيّأ السيرة الفردية والأخلاق الاجتماعية حسب ما تقتضيه الغاية المنشودة، ولا بدّ لها كذلك من زعامة وعمل اجتماعي، فإذا تجمّعت هذه العوامل والأسباب، تفاعل بعضها مع بعض، وعلا شأنها وقوي أمرها بعد مِراس وصبر عظيم، حتى لتكاد تندفع اندفاع السيل ولا يبقى في مكمنه نظام آخر أن يقوم في وجه المجتمع الذي تولّد من تفاعل تلك الأسباب والعوامل[3]. فإذا تبين الأمر أنّ الأمة التي تبغي نظاماً خاصاً للدولة، ثم كانت تناقض في زعامتها وسيرتها الفردية والجماعية وفي المناهج

---

[1]- المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، مصدر سابق، ص35.

[2]- المصدر نفسه، ص37.

[3]- المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، مصدر سابق، ص10-11.

والسُبُل التي تختارها لنفسها، ومع ذلك ترجو أن تحظى ببغيتها فلا شك أنها أمة بلهاء لا حظ لها من صواب الفكر وسداد الرأي[1].

ويضيف أنّ أولى خصائص الدولة الإسلامية التي تمتاز بها عن غيرها أنه ليس لعنصر القومية حظٌّ في إيجادها وتركيبها، وإنما هي دولة فكرية مؤسَّسة على مبادئ وغايات معينة واضحة. والإسلام هو المنهاج الفكري الوحيد الذي يمتاز من بين الأفكار والمذاهب منذ أقدم التاريخ بأن يقيم على أساس الفكر وحسب نظاماً للدولة مطهّراً من العصبيات الجنسية، ويدعو الناس كافة إلى الإيمان بهذه الفكرة والانضواء تحت لوائها حتى تتشكّل دولة فكرية غير مقيّدة بجنس ولا قومية. هي دولة عجيبة في وضعها، غريبة في هيئتها، والعالم من حولها سائر في طريقٍ غير طريقها. أبناء العصر ومنهم المسلمون أنفسهم قاعدون عن التفطّن لمزاياها، والذين وُلدوا في بيوت المسلمين وترعرعوا فيها وتثقّفوا بثقافة أوروبية، واقتبسوا نظرياتهم وآراءهم في العمران والاجتماع، ومن تاريخ أوروبا وسياستها وعلومها، لا تقبل أذهانهم هذه الفكرة الإسلامية أصلاً. ومن ثَمّ لما انتقل زمام الأمر إلى أمثال هؤلاء في الأقطار التي تتمتّع بنوع من الاستقلال، ومعظم أهلها من المسلمين، لم يجدوا أمامهم فكرة غير الفكرة الدولة القومية لأنهم لم يكن لهم علم بالإسلام ومبادئه ونُظُمه[2].

ثم ينتقل المودودي من العموم إلى الخصوص، فيتناول المثقفين الهنود بالثقافة الغربية حين يستعصي عليهم إدراك هذه الحقيقة، فإنهم وإن كانوا يلهجون بذكر الدولة الإسلامية مضطرون بطبيعتهم وثقافتهم إلا أن يهتدوا إلى الدولة القومية، وما يختارونه لا يخرج عن دائرة الفكرة القومية، ولا يهمّهم اليوم إلا أن ينتقل زمام الأمور إلى الأمة التي تُسمَّى بالمسلمين، أو على الأقل يحصل لهم نفوذ سياسي في ناحية من نواحي هذا القطر العظيم. ومنهجهم في ذلك أن يُجمع كل رطب ويابس من عناصر الأمة على رصيف واحد، ويُتَّخذ من تلك العناصر الصالحة والفاسدة كتلة متضامنة تُنفخ فيها روح القومية، ويكون لهم سلطة مركزية وحرس قومي وجند قومي، وتكون لهم دولة قومية في الأقطار التي يكون لهم فيها الأغلبية عملاً بالمبدأ الديمقراطي. وأما البلاد التي يكون فيها عددهم أقلّ من غيرهم، فيريدون أن تضمن لهم المحافظة على حقوقهم وخصائصهم القومية كما تحبّ القوميات القومية في سائر بلاد العالم، ويكون لهم أسهم معينة في مناصب

---

[1]- المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، مصدر سابق، ص12.

[2]- المصدر نفسه، ص13-14.

الحكومة وفي دوائر التعليم والانتخاب وينتخبوا نوّابهم بأنفسهم، ويشتركوا في تشكيل الوزارات من حيث هم أمة مستقلة بالمعنى العصري الديمقراطي. فهؤلاء المسلمون القوميون يفعلون كل ما تفعل الأقوام الأخرى، ويستغلّون كلمات الأمة والجماعة والملة والأمير وطاعة الأمير وغيرها من المصطلحات الشرعية، ولكن لِما تطبّعوا به من فكرتهم الإسلامية القومية لا يفهمون من هذه المصطلحات إلا ما يريدونه من معاني دينهم الجديد دين القومية، وقد ساعدهم حسن الحظّ إذ وجدوا بين أيديهم من كتب الشرع فاستخدموها لإخفاء ما بأنفسهم من الفكرة المناقضة للإسلام تحت ستار هذه الكلمات[1].

أما المزيّة الثانية للدولة الإسلامية حسب المودودي أنّ الأساس الذي يقوم عليه بناؤها هو مفهوم حاكمية الله الواحد الأحد، ونظريتها الأساسية أنّ الأرض كلها لله وهو ربّها والمتصرّف في شؤونها، فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصّة بالله وحده وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب، بل لا للنوع البشري كافة شيء من سلطة الأمر والتشريع. ولذا هو يختلف عن بنيان الدول اللادينية اختلافاً كلياً، إذ تحتاج الدولة الإسلامية في تأسيس بنيانها وإدارة شؤونها إلى عقلية مخصوصة وخُلُق مخصوص وسيرة مخصوصة، فجنودها وشرطتها ومحاكمها وضرائبها وخطتها الإدارية وسياستها الخارجية وقوانينها للسلم والحرب تختلف اختلافاً كلياً عن أمثالها في الدولة اللادينية[2].

أما ما السبيل لتحقيقها؟ يقول المودودي: لا تكون الدولة الإسلامية إلا وفق ما يتهيأ لها من العوامل الفكرية والخُلُقية والمدنية في المجتمع، فلا تظهر بطريقة خارقة للعادة، بل لا بدّ أولاً من ظهور حركة شاملة مبنية على نظرية الحياة الإسلامية وفكرتها، وعلى قواعد وقيم خُلُقية وعملية توافق روح الإسلام وتوائم طبيعته، يقوم بأمرها رجال يُظهرون استعدادهم التام للاصطباغ بهذه الصبغة المخصوصة من الإنسانية، ويسعون لنشر العقلية الإسلامية. ثم يقوم على هذا الأساس، نظام للتعليم والثقافة يهيّء رجالاً مطبوعين بطابع الإسلام الخاص، ثم تأخذ هذه الحركة تنمو صُعُداً، مع ما لها من السيادة الفكرية والعقلية مكافِحةً ومقاوِمةً للنظام الباطل السائد في المجتمع الإنساني، لأنه في مثل هذا الكفاح يُمتحن القائمون بالدعوة وحاملو لوائها بكل صبر وإخلاص، فيخرجون منها كالتِّبْر المسبوك، وأنهم خلال الكفاح يمثّلون بالأقوال

---

[1]- المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، مصدر سابق، ص14-16.

[2]- المصدر نفسه، ص18-19.

والأفعال النظرية التي قاموا بالدعوة إليها، فتنجذب إليها أفئدة الذين يوجد فيهم شيء من الخير والصلاح. وأما أصحاب الطباع الفاسدة ممن يتّبعون الأهواء والشهوات، فسوف تختفي أصواتهم ويضمحلّ نفوذهم شيئاً شيئاً بإزاء تيار الحركة الجارف وسيرها الحثيث، وهكذا يحدث انقلاب عظيم في أفكار العامة وتتعطّش الحياة الاجتماعية إلى هذا النظام المخصوص من الحكم. وهناك لا يستطيع أن يحيا في المجتمع الثائر المتبدّل نظام آخر غير النظام الذي أُعدّت له المعدّات وتهيّأت له العوامل[1].

المطلب الثاني: نقد القومية

ويستطرد المودودي في توجيه الانتقادات اللاذعة لأبناء عصره في شبه القارة الهندية، على مختلف مشاربهم وتوجهّاتهم السياسية، فيتناول أصحاب الفكر القومي الجغرافي قائلاً: إنّ غالبية الطبقة المثقفة من المسلمين يسلك أفرادها طريقاً ضالاً نتيجة هذا التصوّر الجاهلي في أذهانهم وحسب، وهم فوق ذلك يمثّلون الإسلام وثقافته وحضارته ومجتمعه أمام العالم أسوأ تمثيل، فترى واحداً من هؤلاء يقول أنا هندي أولًا ومسلم ثانياً، وهو لم ينطق بهذا إلا لأنه يحسب الإسلام قابلاً للتقسيم الجغرافي خاضعاً له، فثَمّ إسلام تركي، وإسلام هندي، وإسلام إيراني، وإسلام مصري، وكلٌّ منهم يتشعّب إلى أقسام وأصناف محلية. فالمسلم عنده يتخذ أسلوب حياته وتفكيره بما يتناسب وظروف محل إقامته، ويقبل للحياة هدفاً خاصاً مستقلاً برأسه، وينخرط في تلك النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي صنعتها الأقوام المتعدّدة من خليط من الأصول والمبادئ المختلفة، ويبقى بعد ذلك كله مسلماً لأنّ الإسلام ملحق ديني لحياته يتفق مع أيّ طريقة ويتطابق مع أيّ أسلوب ومنهج[2].

وينتقد المودودي الفريق العلماني الذي يرى أن ليس الدّين إلا ما بين الإنسان وربه كالعبادات والعقائد، أما بقية المجاملات والعلاقات الدنيوية الأخرى فلا ضرورة لإقحام الدِّين فيها، بل تُنظّم بالطُّرُق المعروفة التي تسير عليها شعوب العالم جميعها. وكذلك يحمل المودودي على الاتجاه المادي الذي يؤكد أنّ الشيء الأساسي ليس الإيمان بالله واليوم الآخر واتباع الكتاب والسنة، إنما هو تسخير عناصر الطبيعة والوصول إلى قوانينها واستخدامها عن طريق القوى المنظّمة المنضبطة التي تحقّق النتيجة المهمة وهي العلو

---

[1]- المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، مصدر سابق، ص21-23.

[2]- المودودي، الحكومة الإسلامية، المختار الإسلامي للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1980، ص16.

والتمكّن في الأرض. ويقول: قامت جماعة تدافع عن حقوق المسلمين القومية وتحميها، فرأت أنّ الحفاظ على الإسلام ونظامه ومجتمعه يكون بصون قوانينه في الأحوال الشخصية، وكذا الاعتراف بلغته لغةً رسمية وحسب، وهؤلاء ألصقوا بشخصياتهم طابع الإسلام واحتكروا لأنفسهم حقّ تمثيل المسلمين والنيابة عنهم وراحوا يهتمّون للحصول على نسبة معقولة في الانتخابات والمناصب الرسمية، ولو قُضي بحلٍّ ما في مشكلة إسلامية بحتة، لا ينفذ إلا إذا قبلته أغلبية هؤلاء الممثّلين ووافقت عليه[1].

ويوجّه المودودي سهام النقد كذلك إلى الاتجاه الإسلامي التقليدي من العلماء الذين شرعوا يفكّرون في طريقةٍ يحيَوْن بها حياة إسلامية في ظل نظام كافر، فاتخذوا الاضطرار عُذراً، وراحوا يرسمون صورة جديدة يستطيعون في داخل إطارها أن يمارسوا حياة إسلامية في ظل نظام غير شرعي وغير إسلامي[2]. ويتساءل: كيف تعيش أمة بأسرها في حالة دائمة من الاضطرار الشرعي وضغوطه وآلامه النفسية اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً[3]؟ وذلك لأنّ تزايد التسلسل المستمرّ في الانحطاط الديني منذ أمد طويل، جعل المسلمين لا يعيدون النظر في نظريتهم التي بنوها على أساس إمكانية الحياة الإسلامية داخل نظام كافر، ولم يدفعهم إلى اتخاذ تدابير وإجراءات لإنهاء حالة الاضطرار هذه التي أجبرتهم على أن يعيشوا والمحرّمات تحاصرهم من كل صوب واتجاه، والخبائث والآثام تكتنف كافة صغائر أمور حياتهم وأجلّها على السواء، بل حدث ردّ فعل معاكس، فانتهت بهم حالة الانحطاط الديني المتواتر إلى أن يُجهزوا تماماً على عذر الاضطرار من أساسه، كي تُهشّم قيود الحرمات التي أوصدت في وجوههم أبواب الانطلاق والرقيّ والرفعة داخل نظام الكفر، وتحلّ محلّها الإباحة وتحليل المحرّمات.

لهذا الغرض بالذات، ظهرت نظرية حديثة تزعم أنّ الدِّين قاصر على العبادات والعقائد وبعض المسائل الاجتماعية كالزواج والطلاق وغيره، وأنّ مطلب الحياة الإسلامية الرئيسي ليتحقّق إذا ما كفل أيّ نظام من نظم الحكم توفير الأمن للمسلمين في هذه الأمور، فتصبح دار الكفر دار الإيمان، وتلزم طاعة هذا النظام وإجراء كافة أمور المجتمع، وهي التي تندرج بمقتضى هذه النظرية تحت اسم الدنيا بدلاً من الدِّين، وفق قوانينه التي وُضعت على أسس كافرة، وليس على المسلمين حرج في إدارة دفّة هذا النظام، بل بذل

---

[1]- المودودي، الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، ص16-17.

[2]- المصدر نفسه، ص46.

[3]- المصدر نفسه.

الأرواح في سبيل نشره وتوسيع سلطانه وحمايته. وطفقت ضرورات المسلمين في دار الكفر تجبرهم على أن يجتهدوا في تشويق أبنائهم وذريّاتهم، وترغّبهم في العمل على خدمة الكفر، ليتلافوا تلك العيوب والتقصيرات التي كان الحرج يسبّبها لهم في حالتهم الأولى. ومن ثَمّ كان آخر ما اخترع من حجج تلك التي تزعم أنّ رقيّ المسلمين وفلاحهم وأحياناً حياتهم بأسرها تتوقّف على أن يضطلعوا بمناصب أكبر في فروع نظام الكفر في المحاكم، وفي التشريع، والاجتماع، وفي المجالات العسكرية، ومضمار الصناعة وما إلى ذلك، وإلا فستهلك الأمة ويسبقها في الرقي والتقدم غير المسلمين[1].

ويرى عامة المسلمين في الهند حسب المودودي أنّ تنظيم صفوف المسلمين إنما هو شفاء لكل داء، ويظنّون أنّ سبيل الوصول إلى الدولة الإسلامية أو الإسلام الحرّ في الهند الحرّة أن يجتمع كل ما يُعدّ من أفراد الأمة الإسلامية الحاضرة تحت لواء واحد وزعامة مركزية واحدة، ولكن الحقيقة أنه منهاج قومي خالص، وأنّ زعيماً متهالكاً في حبّ قومه، حاذقاً في المداولات الدبلوماسية، عارفاً بدقائق السياسة العملية، كيّساً ماهراً في تنفيذ الأمر وتسيير دفة الحكم، يصلح أن يكون زعيماً لأية أمّة تطمح إلى ارتفاع شأنها ونهوض كلمتها بين الأمم، سواء كان الزعيم هندوكيّاً كغاندي ونهرو أم أوروبيّاً كهتلر وموسوليني (1883–1945م). وإنّ مئات الآلاف من الشباب الذين يطيعون قائدهم بدافع النزعة القومية، ويُظهرون استعدادهم للنضال والكفاح تحت لواء زعيمهم ليقدرون حقّاً على أن ينهضوا بأمتهم، ذلك أنّ القوانين الطبيعية للنهوض بالقومية واحدة لكل أمة وفي كل زمان، وكذلك إذا اعتبر المسلمون أن الإسلام قومية عنصرية تاريخية. ولا يبعد أن ينجحوا في تأسيس دولة قومية، أو ينالوا على الأقل حظهم في إدارة الدولة الوطنية، لكن أن يُرجى من هذا المنهاج وهذه الخطة أن تكون عوناً في الوصول إلى غاية الانقلاب الإسلامي ومطمح الدولة الإسلامية، فذلك من باب الأماني المعسولة كما يقول المودودي، بل إنّ كل خطوة من هذه الخطوات، هي تراجع إلى الوراء، وابتعاد عن الغاية[2].

وينقض المودودي مقولة باكستان من أساسها حين يرفض الأسلمة التدريجية في ظلّ نظام غير إسلامي، وخاصة إن كان نظاماً ديمقراطياً على النمط الغربي، فيقول إنّ من الناس من يقول بتأسيس دولة

---

[1]- المودودي، الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، ص47.

[2]- المصدر نفسه، ص25–26.

قومية للمسلمين ولو غير مستندة إلى قواعد الشريعة، ويزعمون أنه إذا تمّ لهم تأسيس دولة قومية يمكن تحويلها تدريجيّاً فيما بعد إلى دولة إسلامية بوسائل التعليم والتربية وبفضل الإصلاح الخُلُقي والاجتماعي. ولكن شهادات التاريخ والسياسة وعلوم العمران تفنّد مثل هذه المزاعم وتعدّها من قبيل المستحيلات، وإن نجح مشروعهم كما يزعمون، فلا شك أنه سيكون معجزة، فإنّ نظام الحكم له أصل ثابت فلا يمكن أن يحدث انقلاب ثابت في نظام الحياة بطريق من الطرق إلا إذا سبقه تبدّل في الحياة الاجتماعية، كما يؤكّد المودودي. فعُمَر بن عبد العزيز وإن كان وراءه عدد غير قليل من التابعين وأتباعهم ما رُزق نجاحاً في مهمته، لأنّ الحياة الاجتماعية في عصره لم تكن مستعدة بأجمعها لما كان يريد من الإصلاح، وكذلك المأمون بن الرشيد أراد أن يُحدث شيئاً من التغيير في نظام الحكومة وأوضاعها الظاهرة دون مبادئها وأصولها، فلم يتحقّق له ما أراد، وكذلك الملكان العظيمان من ملوك الهند المسلمين محمد تغلق وعالم كير (أورنكزيب) على ما كانا عليه من الورع والتجرّد، لم يتمكنّا من إحداث أيّ تغيير في نظام الحكومة. وقد كان هذا كله في عصر الملكية المطلقة، فكيف يمكن أن يكون في دولة قومية على طراز الديمقراطية عوناً في استكمال الإصلاح الأساسي وإنجاز مهمته؟

إنّ السلطة في الحكومات الديمقراطية لا ينالها إلا من رضي عنه الجمهور، فإن لم يكن متّصفاً بمزايا الاستسلام والخضوع للوعد الإلهي، فلا يمكن لمسلم تقيّ صادق النزعة كامل الإيمان أن يُنتخب عضواً في مجالسهم النيابية، ولا ينال السلطة إلا من كان يشهد السِّجِل الرسمي أنه مسلم وإن لم يعرف من الإسلام إلا اسمه، بل إنّ الموقف في دائرة حكمهم أكثر عَنَتاً وأسوأ حالاً، لأنّ الدولة القومية التي اتخذت لنفسها شارة الإسلام الخدّاعة ستكون أكثر جرأة بكثير من الدولة غير الإسلامية على القيام في وجه الانقلاب الإسلامي واضطهاد القائمين به. وإذا كان لا بدّ في مثل الدولة القومية من السعي لتغيير أسس الحياة الاجتماعية وتشكيلها من جديد، فما الذي يمنع من انتهاج هذا المسلك منذ اليوم دون إضاعة الوقت في انتظار الدولة القومية؟ ولماذا نسفّه أحلامنا بإضاعة قوانا وصرف مجهوداتنا في سبيل إقامتها، ونحن نعلم علم اليقين أنّ تلك الدولة القومية ستكون عقبة كؤوداً في سبيل غايتنا؟[1].

---

[1]- المودودي، الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، ص30-34.

الفصل الثاني

إقامة باكستان دولة المسلمين

يعود الفضل الأكبر في تأسيس وطن قومي لمسلمي الهند في الشمال الغربي والشمال الشرقي من شبه القارة، وهو ما عُرف باسم باكستان، إلى المحامي محمد علي جناح الذي حقّق الجزء المادي من رؤية الشاعر والفيلسوف محمد إقبال، لكن على أساس القومية الجغرافية التي كان إقبال يرفضها كمبدأ نظري. فالشخصية القيادية المميّزة لجناح، استطاعت اجتذاب غالبية المسلمين الهنود إلى قضية الانفصال، لكن وفق طرح عاطفي وغامض في الوقت نفسه، بحيث كان كلّ مؤيد لفكرة باكستان يُسقط على المشروع تصورّه الخاص، فيما احتفظ جناح لنفسه بالرؤية الحقيقية للدولة المقترحة: طبيعتها، وحدودها، وعلاقاتها. لكن هذا هو جزء من الصورة الشاملة وحسب، إذ يُغفل بعض المؤرّخين أحياناً الدور الحاسم لبريطانيا في تسهيل قيام باكستان حيث لن تتجلي الأهداف الاستراتيجية للاستعمار البريطاني إلا بعد مرور الوقت، كما لا يُلمَح على الدوام الدور السلبي لقادة المؤتمر الوطني الهندي إزاء التسويات المطروحة آنذاك بسبب تشدّدهم القومي والديني، إذ كان رهانهم قائماً على فشل مشروع باكستان وعودة الفرع إلى الأصل لاحقاً، وهو موقف لا يخلو من قِصَر النظر كما بدا في مآلات الأمور.

ولهذا، يتناول الفصل الرابع ثلاث مباحث، الأول عن وضع الهند تحت الاحتلال البريطاني منذ الحكم المباشر عام 1858م وحتى إرهاصات الاستقلال مع بدايات الحرب العالمية الثانية، والثاني بدائل الانفصال عن باكستان، وهي مقترحات مختلف الأطراف السياسية سواء كانت إسلامية أو هندوكية لكيان الهند سياسياً ودستورياً بعد الاستقلال، والثالث عن المحطات الرئيسية للمسار السياسي الذي أفضى أخيراً إلى استقلال الهند وانفصال باكستان عام 1947م.

المبحث الأول: الهند قبيل الاستقلال

إنّ الهند هي أرض التناقضات حسب تعبير لوثروب ستودارد (Lothrop Stoddard)، فرغم تمتّعها بوحدة جغرافية أساسية، لكنها لم تعرف وحدة سياسية حقيقية غير التي فرضها البريطانيون في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي. وهي عامرة بالثروات المُغرية للتنازع المسلّح عليها، لكنها لم تكن قادرة إطلاقاً

على ردّ الغزاة من كل الأعراق، والذين لن يذوبوا في نسيجها الاجتماعي والثقافي، بل سيبقون كمجموعات إثنية منفصلة ومتخاصمة ومنقسمة وفق خطوط الدم واللغة والثقافة والمعتقد. ورغم أنّ الهند بمساحتها وعدد سكانها توازي الصين أو أوروبا، إلا أنها لم تخرج بوحدة قومية معمّمة كالصين، ولا هي طوّرت تنوّعاً قومياً متطوّراً كأوروبا، بل بقيت دون شكل محدّد، ودون استقرار، مع الميل إلى كلّ الاتجاهات في الوقت عينه والتي لا تُفضي إلى نهاياتها المنطقية[1].

المطلب الأول: الوضع الاستراتيجي

في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، باتت مكانة الهند كمركز ثانٍ للقوة البريطانية العالمية كإحدى مسلَّمات التفكير البريطاني، ويعود ذلك جزئيّاً إلى ما بعد تمرّد 1857م حين أصبح الحكم المباشر بديلاً من حكم الشركة، حتى إنه من دون الهند كان سيفقد النظام البريطاني العالمي بعض أكثر الموارد الحيوية لأمنه واستقراره وتماسكه. فبعد عام 1870م، نما الاقتصاد الهندي كمنتِج رئيسي للقمح والقطن والجوت (القنّب) والشاي، فيما كانت الهند سوقاً مهمة للصادرات البريطانية من المنسوجات القطنية والحديد والفولاذ. وحين أُقفلت الأسواق الأوروبية أمام المنتجات البريطانية كانت السوق الهندية مفتوحة أمامها بقرار إمبراطوري، فكانت الهند تشتري 25% من صادرات لانكاشاير أي أنها كانت تستورد النسبة الأكبر حتى عام 1914م. ثم إنّ نمو صادراتها إلى أوروبا وأمريكا، وفّر العملة الأجنبية لبريطانيا ما أمكنها من تعديل ميزان مدفوعاتها. وبينما كان العجز البريطاني التجاري دائماً إزاء أوروبا وأمريكا، كان الوضع نفسه للهند إزاء بريطانيا، وجزء منه هو ما استعارته الحكومة البريطانية نفسها لمدّ سكك الحديد في الهند، والتي كلما ازدادت طولاً انفتحت أسواق أكثر للصادرات البريطانية. وكان أيضاً على الهند، أن تدفع تكاليف الاحتلال البريطاني من رواتب الجنود والموظفين ومصاريف مكتب الهند الذي يُشرف على تسيير الشؤون فيها[2].

وإذا كان من الصعب حصر المنافع الاقتصادية التي جنتها بريطانيا جرّاء استعمارها للهند، مع القدرة المتاحة لها للتحّكم بالتجارة الهندية والسياسات الجمركية، والتلاعب بالعملة الهندية، والسيطرة على النظام المالي والمصرفي، فإنّ هذا ما أتاح لبريطانيا الخروج من أزمة الركود العالمي في ثلاثينات القرن العشرين بوضع مالي أفضل من بقية دول العالم، إذ انتقل إليها ما بين عامي 1931 و1935م ما قيمته 203 ملايين جنيه استرليني ذهباً

---

[1]- Lothrope Stoddard, The New World Of Islam, Charles Scribner’s Sons, New York, 1921, p.239.

[2]- Darwin, The Empire Project, op. cit., p.182.

من الهند، أي أكثر من المخزون البريطاني من الذهب قبل تلك الأزمة، وأتى جزء منه من الأمراء المحليين، ومن الأغنياء الذين اشتروا العملة الورقية البريطانية بعد انخفاض سعرها[1].

إنّ توسّع الاقتصاد الهندي زاد من حجم الأسواق البريطانية، ومن الطلب على الرأسمال البريطاني، وهذا ما ساعد الهند عموماً على تحمّل عبء الإسهام في الدفاع عن الإمبراطورية البريطانية. فحتى ما قبل عام 1857م كانت شركة الهند الشرقية تحوز جيشاً كبيراً نسبيّاً من أجل ممارسة سلطتها وتوسيع أراضيها، كما استعارت الجيوش البريطانية. وبعد التمرّد الشهير، انخفض عدد الجنود البريطانيين إلى ما بين 120 و140 ألف فرد، وفي الوقت نفسه، ارتفع حجم اللواء البريطاني ليصبح ما يوازي نصف اللواء الهندي. وعندما كان تعداد الجيوش البريطانية 325 ألف رجل، فإنّ ما يوازي ثلثي الجنود تقاضوا رواتبهم على حساب المكلّف الهندي. ومع الوقت، ازداد عدد الجنود البريطانيين الذين يُرسَلون إلى الهند ولتنفيذ مهام لا دخل لها بها، فيما تدفع هي التكاليف ورواتب الجنود. وهذا ما سمح بالإجمال برفع نسبة الإنفاق على البحرية البريطانية، وزيادة عدد أفراد الجيش البريطاني بثلاثة أضعاف مما تسمح به الخزينة العامة البريطانية[2]. وكانت الهند مكاناً ممتازاً للتدريبات العسكرية، كما كانت قاعدة عمليات القوة الإمبريالية البريطانية في آسيا، بحيث أصبح بمقدور بريطانيا عبر الموانئ وطرق الإمداد وموقع شبه القارة الهندية ككلّ أن تهيمن على كلّ منطقة المحيط الهندي وما حواليها، لا سيما مصر وقناة السويس والخليج وشبه الجزيرة العربية غرباً، وبورما ومالايو شرقاً[3].

لكن بحلول عام 1939م، أضحى الاقتصاد الهندي أقلّ تكاملاً مع مثيله البريطاني قبل عقد مضى، وبات ملاحَظاً تراجع موقع الرأسمال البريطاني في شبه القارة، كما تبدّلت العلاقات التجارية الهندية البريطانية، وبات دور الهند أقلّ حيوية بالنسبة للتبادلات البريطانية على المستوى العالمي. وهذا التغيّر في علاقة الهند مع الخارج عامة ومع بريطانيا خاصة، جعل من الصعوبة على الحكومة البريطانية، ولأسباب سياسية، انتزاع الخدمات من الهند أو تلبية الهند لحاجات الإمبراطورية قسراً. ومع نهاية ثلاثينات القرن العشرين أصبح

---

[1]- Mitchell, India without Fable, op. cit., p.64.
[2]- Darwin, The Empire Project, op. cit., p.182-183.
[3]- Mitchell, India without Fable, op. cit., p.64-65.

واضحاً أنّ الإمبراطورية الهندية القديمة هي شيء من التاريخ، بل إنّ مصالح بريطانيا قد تراجعت، وانحصرت فوائد الهند ببعض الأفراد فيها، وبالاقتصاد البريطاني ككلّ، وكقاعدة عسكرية زهيدة الكلفة[1].

لقد اعتمدت بريطانيا على الهند في الحرب العالمية الأولى (1914-1918م)، فقاتل مئات آلاف الجنود الهنود في الجبهات الممتدة من فرنسا إلى العراق[2]. وساعد الإنتاج الصناعي الهندي في تموين آلة الحرب البريطانية، فكانت الحرب منعطفاً حاسماً في مسيرة الحكم البريطاني للهند، ومناسبة لإثبات الهنود كفاءتهم القتالية وقدرتهم على التضحية، كما اكتشف الجنود العائدون من أوروبا الأوضاع البائسة للفلاحين والعمّال فيها، وهو ما لا يختلف كثيراً عن أوضاع نظرائهم في الهند، كما توسّع الإنتاج الصناعي إلى حدٍّ كبير لا سيما في مجالي الحديد والفولاذ[3].

وللمرة الثانية خلال عشرين عاماً، تحتاج بريطانيا إلى دعم حلفائها ومستعمراتها فيما وراء البحار خلال الحرب العالمية الثانية، إثر التطوّر الخطير لمجريات المعارك، وتحقيق دول المحور إنجازات عسكرية بقيادة ألمانيا الهتلرية، عبر الاختراقات العميقة التي نفّذها جيش رومل عام 1942م في الصحراء الليبية باتجاه مصر ما هدّد بشطر الإمبراطورية البريطانية إلى نصفين. ومع انضمام اليابان إلى الحرب ضد الحلفاء، وتوسّعها جنوب شرقيّ آسيا على حساب الممتلكات البريطانية باتجاه الهند، تلكّأ الأستراليون والكنديون في دعم الجبهات القتالية في أوروبا باقتراب الخطر من بلدانهم، فزاد اعتماد بريطانيا على جنوبي إفريقيا للقتال في شرقي إفريقيا وشمالها، حيث تمكّن رئيس الوزراء جان سماتس (Jan Smuts) (1870-1950م) من تأليب الرأي العام إلى جانب الحلفاء، ومن احتواء الدعوات إلى السلام بعد سقوط فرنسا[4]. أما الركن الثاني للقوة العالمية البريطانية، فتمثّل بالهند التي كانت المستورد الأكبر لمنتوجات بريطانيا، والحقل الأهم لاستثماراتها،

---

[1]- Judith M. Brown, Modern India: The Origins of an Asian Democracy, Oxford University Press, Oxford, 1994, p.262-263.

[2]- كان الجيش الهندي عام 1914م أكبر جيش متطوّعين في العالم، وبلغ عدده خلال مشاركته في الحرب العالمية الأولى أكثر من مليون جندي، حيث وصلت النسبة العامة للتجنيد من إقليم البنجاب وحده أكثر من أربعين بالمائة، فيما وصلت نسبة البنجابيين إلى أربع وخمسين بالمائة من أفراد الوحدات المقاتلة.

See: - Ian Summer, The Indian Army 1914-1947, Osprey Publishing, Oxford, 2001, p.3, and Syed Hussain Shaheed Soherwordi, Punjabisation in The British Indian Army 1857-1947 and the advent of military rule in Pakistan, Edinburgh Papers In South Asian Studies, Number 24, 2010, p.14.

[3]- Hay, The Partition of British India, op. cit., p.32.

[4]- Darwin, The Empire Project, op. cit., p.504.

والمُسهم الحيوي في ميزان مدفوعاتها، رغم أنّ القطاعات الثلاثة عانت بشدة في ثلاثينات القرن العشرين. لكن تكمن أهمية الهند الأكبر بعد عام 1900م، في دورها الذي لا غنى عنه لإسناد القوة البريطانية العسكرية، إذ تولّت الخزينة الهندية تغطية تكاليف ثلثي جيش الإمبراطورية، فيما كانت مواردها الريفية البشرية الواسعة احتياطياً لا ينضب.

ومع نشوب الحرب، كان الجيش الهندي في تراجع، وهو غير مؤلّل، ويفتقر إلى التمويل، بينما انطلق برنامج تحديث الجيش منذ زمن قريب، لذا، لم يكن متوقعاً أن تقوم القوات الهندية بدور مهم في الحرب الأوروبية، فيما كانت المهمة الرئيسية لجيش الهند المؤلّف من الحامية البريطانية والقوات الهندية هي الدفاع عن الحدود الشمالية الغربية بوجه أفغانستان، وبخاصة أنّ الاتفاق النازي السوفياتي في آب (أغسطس) 1939م، جعل من الضروري الاستمرار في مراقبة جبهة آسيا الوسطى ضد العدو القديم أي روسيا. لكن الصورة تغيّرت تماماً بعد أيار (مايو) 1940م، إذ تضاعف حجم الجيش الهندي مرتين تقريباً في الأشهر الستة التالية، وارتفع عدد القوات القتالية خلال سنتين إلى أكثر من مليونين، وبات ملحاً الحصول على أوسع دعم ممكن من الرأي العام، لذا سعى نائب الملك اللورد لينلثغو (Linlithgow) مرة أخرى لتمثيل المؤتمر الوطني في حكومة الهند، وأن يتولى مجلس استشاري تعبئة الرأي العام الهندي إلى جانب الحلفاء، مقابل الوعد البريطاني بمنح الهند السيادة بنهاية الحرب دون تحديد موعد نهائي. لكن المؤتمر الوطني رفض المقترح، وطالب قادته بأن تكون الهند متحرّرة أيضاً من الانتماء إلى دول الكومنولث.

هذا الشقاق المتفاقم بين البريطانيين والهنود، لا يعود فقط إلى انعدام ثقة المؤتمر الوطني بنيّات بريطانيا أو إلى الطابع السلمي لجناح غاندي في المؤتمر، والذي يرفض العنف والحرب عموماً، بل بسبب الالتزام البريطاني العميق بمطالب الرابطة الإسلامية. فمنذ قرار لاهور في آذار (مارس) 1940م أصرّ محمد علي جناح على الاحتفاظ بحق النقض إزاء أي تسوية دستورية للهند دون الاعتراف بكيان خاص للمسلمين، وأن تكون الرابطة كشريك متساوٍ مع المؤتمر الوطني في كونفدرالية هندية. وجاءت أحداث عام 1940م، فبدّلت المعادلة السياسية، فكانت المناطق الأكثر حيوية للجهد الحربي الهندي إلى جانب بريطانيا، هي المناطق ذات الأغلبية المسلمة، أي في البنغال التي تحوز على أكثر من نصف القدرة الصناعية للهند، وفي

البنجاب حيث المكان الرئيسي للتجنيد في الجيش الهندي[1]. وفي كلا المقاطعتين تعاونت الحكومتان المحليتان طوعاً مع بريطانيا خلال الحرب. وكانت النتيجة أنه في اللحظة الحساسة، حين كانت بريطانيا في حاجة إلى دعم المؤتمر الوطني كانت أيضاً غير قادرة على تقديم أيّ شيء مقابل ذلك. واستمرّ الجمود السياسي حتى أواخر عام 1941م حين بدأت المرحلة الأولى من حرب المحيط الهادئ، مع التقدّم السريع لليابانيين حيث بدا أنّ الهند ستكون الجبهة الأمامية، وأنّ على الجهد الحربي أن يرتفع مستواه.

ومع فشل الدفاع عن الملايو وسقوط سنغافورة، بات ملحّاً على بريطانيا تقديم مقترح دستوري جديد، وهو أن يكون مستقبل الهند بيد مجلس تأسيسي، وأن تكون الهند حرّة بالخروج من الإمبراطورية البريطانية، على أن تزداد المشاركة الهندية في الحكومة مع الحصول على منصب وزير الدفاع وصلاحيات الرقابة على كل شيء ما عدا العمليات العسكرية. وحمل السير ستافورد كريبس المقترح إلى الهند مستخدماً صداقاته القديمة مع زعماء المؤتمر الوطني، لكن مسألتين أحبطتا المباحثات، هما إصرار المؤتمر الوطني على أن يكون من صلاحية وزير الدفاع التحكّم بالعمليات العسكرية أيضاً، والثاني وهو الأهم، إصرار بريطانيا أنه مهما يكن شكل الاستقلال بعد الحرب، فإنّ المقاطعات المسلمة والإمارات المحلية ستكون حرّة في خياراتها وفي ترتيبات التفاوض مع بريطانيا، وعلى المؤتمر الوطني إيجاد المعادلة المناسبة. ومع اندراج مسلمي الهند في الجهد الحربي مع بريطانيا، لم يكن ممكناً لها أن تتخلّى عن مقترح باكستان، ومع أوائل نيسان (أبريل) انتهى مسعى كريبس إلى الفشل[2].

وبعد شهرين، ومع اقتراب الجيش الياباني من الحدود الهندية، أصدر المؤتمر الوطني قراره تحت عنوان "اتركوا الهند" (Quit India)، فحرّك الجماهير لإجبار الحكم البريطاني على الانسحاب فوراً. لكن فشل

---

[1]– أسّس المايجور سترينغر لورنس (Stringer Lawrence) الوحدات العسكرية الأولى لشركة الهند الشرقية في مدراس عام 1748م فكان الأب الحقيقي للجيش الهندي الذي توزّع على الرئاسيات الثلاثة أي البنغال ومدراس وبومباي، وبما أن جيش البنغال كان الأكبر عدداً، كانت القيادة الرسمية له. لكن وبسبب تمرّد الجنود البنغاليين عام 1857م، لم يعد يُسمح لأي طائفة أو طبقة أن تهيمن على أي وحدة عسكرية، وبدأت الاستعاضة بالجنود من الشمال والشمال الغربي والتي ستؤلّف لاحقاً باكستان، ومن البنجاب خاصة باعتبار سكانه من الأعراق المقاتلة، بديلاً عن التركيز السابق على البنغال، وكذلك لأن الخطر الروسي المحتمل على الهند قريب من تلك المناطق.

See: − Soherwordi, Punjabisation in The British Indian Army 1857-1947 and the advent of military rule in Pakistan, op. cit., p.2-3, 5-8.

[2]- Darwin, The Empire Project, op. cit., p.505-507.

التفاهم مع المؤتمر الوطني، لم يمنع بريطانيا من استخدام الموارد المادية والبشرية الهندية في القتال حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، ولا منعت حركة (اتركوا الهند) بريطانيا من إدارة دفاع ناجح على الحدود الهندية في معارك إمبهال (Imphal) وكوهيما (Kohima). ومع انتهاء الحرب انتهى الموقع المميّز للهند في النظام البريطاني[1].

وإذا كانت مشاركة الجنود الهنود في الحرب العالمية الثانية هي الأضخم من نوعها[2]، فإن الإسهام الأكبر كان في تجنيد الطاقة التصنيعية المتاحة في الهند لإمداد جيوش الحلفاء في مجال الكيميائيات والأدوية والأحذية (ثلاثة ملايين حذاء في السنة)، والمنسوجات القطنية (380 مليون يارد في الشهر ويساوي اليارد 0,9144 متراً)، والقنّب (من أجل أكياس الرمل)، والخشب. وجاء ذلك التوسع الصناعي لخدمة الجهد الحربي عام 1942م بتخطيط من لجنة أمريكية مؤلفة من خبراء صناعيين يقودهم الكولونيل لويس جونسون (Louis Jhonson) بهدف تدريب العمال وتهيئة المصانع من أجل إنتاج العربات المصفحة والتجهيز الآلي. وتعهّدت الحكومة بتنظيم دورات التدريب للعمال الذين بلغ عددهم خمسة وعشرين ألفاً مع توقّع زيادة عددهم إلى ثمانية وأربعين ألفاً في آذار (مارس) عام 1943م[3].

المطلب الثاني: الوضع الديموغرافي

ازداد عدد سكان الهند منذ إحصاء عام 1871م بشكل غير منتظم، لكن الزيادة باتت ثابتة منذ عام 1921م حين فاق العدد الإجمالي 305 ملايين نسمة، وأصبح 338 مليون نسمة عام 1931م، وقرابة 400 مليون نسمة عام 1941م. وبلغت الزيادة 10,6% في العشرينات من ذلك القرن، و15% في الثلاثينات. وما بين عامي 1931 و1941م، بلغ العمر المتوقّع لكل مولود حوالي 32 سنة وذلك لأول مرة. وكانت الحصيلة ضغطاً فائضاً على الموارد الطبيعية وخاصة الأرض الزراعية على مستوى إنتاج الطعام وفُرَص العمل. وفيما كان

---

[1]- Darwin, The Empire Project, op. cit., p.508.

[2]– بلغ عدد الجنود الهنود المنخرطين في الحرب 900 ألف عام 1941م، ووصل العدد إلى مليونين ونصف المليون جندي في آب (أغسطس) عام 1945م. ورغم أن عدد مسلمي الهند يقارب ثلث عدد الهندوك في شبه القارة الهندية، إلا أن نسبة الجنود المسلمين الذين قاتلوا في شمالي إفريقيا وإيطاليا وبورما بلغت 65%.

See: - Ian Summer, The Indian Army 1914-1947, op. cit., p.25.

[3]- W. E. Duffett, A. R. Hicks, and G. R. Parkin, India Today: The Background of Indian Nationalism, John Day, New York, 1942, p.108.

432 شخصاً يعتمدون على زراعة الميل المربع، ارتفع الرقم إلى 535 شخصاً عام 1941م، وهي كثافة أعلى من تلك التي في الدول الأوروبية المعتمدة على الزراعة اقتصادياً. ومع ازدياد عدد الشباب العاطلين عن العمل، زادت احتمالات انخراطهم في العمل السياسي. ومع ارتفاع الكثافة السكانية في المدن، بات رجال الشرطة الذين يعانون أصلاً من قلّة الأعداد وانخفاض الأجر إزاء مصاعب إضافية في الحفاظ على الأمن[1]. على أنّ الإحصاء الرسمي التي كانت بريطانيا تُجريه في الهند كل عشر سنوات، ابتداء من عام 1871م، لم يكن مجرّد سجّل سلبي للأرقام ونِسَب الطوائف باعتبار المجموع العام للسكان في فترة زمنية معينة، بل كان أداة تغيير في المجتمع، وإحدى وسائل تشكيل الوعي الطائفي في المجتمع الهندي، بحيث تدرك كل طائفة واقعها الحالي والمتوقّع لها في مستقبلها، إذ عمد البريطانيون إلى إيراد الأعداد النسبية لكل طائفة في كل مقاطعة على حدة، كما المجموع الكلي لكلّ طائفة في الهند كلها، وهو ما أشعل روح التنافس بين الطوائف، وبدأت الأرقام الصماء تنطق بحسابات سياسية مصيرية. فالمسلمون وهم يتزايدون باطراد عاماً إثر آخر، رفضوا اعتبارهم أقلية إزاء الغالبية الهندوكية، فيما تفاقم قلق الهندوك من خطر الأرقام الصاعدة للمسلمين وتأثيراتها على موازين القوى[2].

ففي إحصاء السكان عام 1911م، بلغ عدد السكان الهندوك 217,5 مليون نسمة، أي 69,39% من العدد الإجمالي، وعدد المسلمين 66,66 مليون نسمة أي 21,26%، والمسيحيين واليهود والزرادشتيين والأرواحيين (animists)[3]، 10,29 مليون نسمة أي 3,28%. أما السيخ فبلغ تعدادهم 3 ملايين تقريباً أي 0,86%، وعدد الجينيين 1,2 مليون نسمة، أي 0,40%، والبوذيين 10,7 مليون نسمة، أي 3,42%. وتشير المقارنات مع الإحصاءات السابقة، أنّ نسبة الهندوك انخفضت منذ عام 1881م من 74,32% إلى 69,39%، وارتفعت نسبة المسلمين في الفترة عينها من 19,74% إلى 21,26%، وعدد المسيحيين من 0,73% إلى

[1]- Brown, Modern India: The Origins of an Asian Democracy, op. cit., p.253.

[2]- Richard Booney, Three Giants of South Asia: Gandhi, Ambedkar and Jinnah on Self-Determination, Media House, Delhi, 2004, p.36-38.

[3]- الأرواحية هي الاعتقاد بوجود أرواح تتحرّك في كل مكان بحرية، وقد تظهر أمام الإنسان في بعض الحالات، لكن الأرواح القوية فقط هي التي تُعتبر أرواحاً إلهية وتستحق العبادة.

See: - Census of India 1891, General Report, Eyre and Spottiswoode, London, 1893, p.157.

1,24%، والأرواحيين من 2,59% إلى 3,28%[1]. ويُلاحظ على مستوى آخر، أنّ أتباع الأديان في نمو تدريجي ما عدا الجينيين الذين تعرّضوا لانخفاض عددي سريع خلال العقدين اللذين سبقا إحصاء عام 1911م[2].

ويرى فيبر أنّ تفاوت المؤشرات بين الإحصاءات المتعاقبة لا يعود فقط إلى تزايد الولادات لدى القبائل الأرواحية، بل لاختلاف في احتساب السكان، مع تعداد سكان بورما ذات الأغلبية البوذية بعد ضمّها إلى الهند البريطانية تدريجياً ما بين 1824و1885م. وإنّ الانخفاض النسبي للهندوك يعود جزئيّاً إلى اختلاف معدلات الولادة والوفاة لدى الهندوك عن غيرهم من الطوائف. فللوضع الاجتماعي المنخفض، والتدني في مستوى المعيشة لدى جمهور الهنادكة، أسبابه الدينية إلى حدٍّ ما، مثل زواج الأطفال وقتل البنات وحظر زواج الأرامل، مما أدى إلى تراجع عدد الأطفال، وازدياد عدد وفيات الإناث لدى الطبقات العليا، كما أدى سوء التغذية بسبب المحظورات على بعض أصناف الطعام خلال مواسم الحصاد السيئة إلى التأثير سلباً على معدلات الزيادة السكانية لدى الطبقات الدنيا، فيما يعود جزء صغير من التناقص العددي إلى التحوّلات الفردية إلى الإسلام أو المسيحية بهدف تحسين الوضع الاجتماعي. أما التحوّل رسمياً إلى الهندوكية، فغير قائم، لاستحالته حسب هذه الديانة، ذلك أنّ اكتساب صفة الهندوكية لا يتمّ إلا بالولادة من أبوين هندوكيين، مهما كان اعتقاد المرء أو أسلوب حياته، فإنه إن لم يولد هندوكياً، يبقى خارج هذا الدين[3].

وإذا كانت سرعة التزايد العددي للهندوك ما بين عامي 1881 و1911م (15,3%) تعادل نصف نسبة تزايد عدد المسلمين في تلك الفترة (33%)، لكنه لا يقارَن مع نسبة نمو أعداد المسيحيين (108,1%). وبينما كان 7432 هندوكياً من كل 10 آلاف شخص في الهند عام 1881م، أصبح ثمة 6939 هندوكيّاً فقط إزاء العدد نفسه[4]. ويحلّل كاماث (Kamath) عوامل الانخفاض النسبي لعدد الهندوك، فيحصرها في عاملين مع تفاوت أهمية كلّ واحد منهما: الأول هو التحوّل إلى المسيحية، وبنسبة أقل إلى الإسلام. ورغم نسبة النمو المرتفع نسبيّاً للمسيحيين إلا أنّ عددهم عام 1911م كان أقلّ من أربعة ملايين، ومع إضافة أنّ التحوّل من الهندوكية إلى الإسلام كان نادراً جدّاً في تلك الأيام، لذا فإنّ الخسارة الهندوكية المقدّرة بسبب الانتقال إلى أديان أخرى

1- Weber, The religion of India, op. cit., p.5.
2- M. Subraya Kamath, The Census of India, An Analysis and Criticisim, Theosophical Publishing, Adyar, Madras, India, 1914, p.10.
3- Weber, The religion of India, op. cit., p.5-6.
4- Kamath, The Census of India, An Analysis and Criticisim, op. cit., p.11.

لا تتعدّى مليونين في أقصى حدّ، بل إنّ الخسارة الصافية هي أقلّ من ذلك، باعتبار أنّ عدداً من الأرواحيين اعتبروا أنفسهم هنادكة إحصاءً بعد آخر.

أما العامل الأكبر وراء تراجع القوة العددية للهندوك بالتقاليد التي يتحرّر منها المسلمون، وأهم سبب مباشر هو الزواج المبكر ووضع الأرملة، فثمة نسبة مهمة من الفتيات يخسرن أزواجهن قبل أن يبلغوا سنّ الخامسة عشرة، وبما أنّ زواج الأرامل محظور لدى مختلف فئات الهندوك، فإنّ هذا العدد الكبير من الأرامل الشابات لا يشارك عملياً في التزايد السكاني، وتكبر هذه النسبة مع رفع سقف العمر. وتحمل النساء عادة في الهند ما بين سنّ الخامسة عشرة والخامسة والثلاثين، فلذا يمكن اعتبار الأرامل تحت سنّ الخامسة والعشرين نصف منتجة. ويعود ارتفاع عدد وفيات الأطفال – حسب كاماث – إلى الزواج المبكر كما تكشفه الإحصاءات إذ إنّ الأولاد من أمهات تحت سنّ السادسة عشرة يموتون غالباً في سنّ الطفولة، وهذا المعطى له أثر سلبي على نسبة خصوبة النساء اللواتي يكبرن قبل الأوان في سنّ الخامسة والثلاثين أو الأربعين. ويخلص الباحث إلى أنّ الهندوك بالنظر إلى إحصاء عام 1911م، وبالمقارنة مع الإحصاءات السابقة عليه، كانوا في طريق الانقراض ما لم يعيدوا النظر في تقاليدهم الاجتماعية[1].

وبينما ازداد الهندوك بنسبة 15% في الثلاثين سنة السابقة على عام 1911م، فإنّ مجموع المسيحيين بات في الفترة نفسها ضعف ما كانوا عليه عام 1881م، بل إنّ عددهم تضاعف ثلاث مرات خلال أربعين سنة سابقة. مع ذلك، يقرّ ماكاث بأنه لا توجد صعوبة لدى الهندوك أو المسلمين في ادّعاء أنّ معظم المتحوّلين إلى المسيحية لم يغادروا دينهم الأصلي، ما دام هؤلاء ليسوا مسيحيين إلا بالاسم، فيما ظلّوا هنادكة أو مسلمين في كلّ مظهر من مظاهر الحياة، كما مارسوا أشكالاً غير مسيحية من خلال خضوعهم لنظام الطبقات. وعندما انطلقت منظمة آريا سماج الهندوكية بمشروع استعادة الهندوك المتحوّلين إلى أديان أخرى، واجه المبشّرون المسيحيون صعوبات جمّة ليس فقط في ممارسة عملهم المعتاد، بل أيضاً وهم يحاولون الحفاظ على إنجازاتهم السابقة[2].

ومن ناحية التوزّع الجغرافي للتبشير المسيحي، يُلاحَظ حسب الجداول التفصيلية أنّ البنغال هي المقاطعة الأقل تجاوباً، إذ إنّ 46 ألفاً من أصل 129 ألف مسيحي فيها هو من أوروبا وآسيا. وكانت الإمارات

---

[1]- Kamath, The Census of India, An Analysis and Criticisim, op. cit., p.11-13.
[2]- Ibid., p.14.

المحلية بمنأى نسبياً عن آثار التبشير (زيادة 85% فقط)، بخلاف المناطق الخاضعة مباشرة للحكم البريطاني (زيادة 121%). وباستثناء ترافنكور (Tranvancore) وكوتشين (Cochin)، فلم تضمّ الإمارات المحلية سوى 120 ألف متحوّل إلى المسيحية في مطلع القرن العشرين، فيما حظي المبشّرون بقبول استثنائي في مدراس، وذلك لإعجاب موروث في هذه المقاطعة إزاء الغرباء، كما يرى كاماث[1].

المطلب الثالث: الوضع الدستوري

إنّ المصير السياسي الذي خضعت له شبه القارة الهندية بعد معركة بلاسي 1757م، ما عدا مملكة النيبال، كان مزدوجاً في المسارات والنتائج، فأُلحقت ثلاثة أخماس الهند بالتاج البريطاني مباشرة، عقب الحروب التي خيضت ضد حاكم البنغال، وحُكّام ميسور، ومع المراتها، وأمراء السند، ومع السيخ، وتمّ ذلك جزئيّاً في مناطق أخرى من دون حرب، حيث كان الحكم فاشلاً أو حيث افتقد العرش إلى وريث شرعي.

وفي كلّ هذه المناطق، حاول البريطانيون تجنّب أخطاء شركة الهند الشرقية، عندما كانت تضع حكاماً شكليين كأدوات لتنفيذ السياسة البريطانية، فجرى إبعاد الحُكّام السابقين مع تابعيهم المدنيين والعسكريين، وأُخضع السكان إلى الحكم المباشر. ولهذا فإنّ القسم الأكبر من الهند، أصبح بريطانيّاً أو ما اصطلح عليه بالهند البريطانية، حيث بلغ عدد السكان قبيل الاستقلال حوالي 295 مليون نسمة، وبقي خمسا الهند وفيهما 93 مليون نسمة، فارتبط هذا الجزء بعلاقة مختلفة مع التاج البريطاني، ويعود ذلك إلى المرحلة المبكرة من التوسّع، كنتيجة للحاجات السياسية والعسكرية والاتفاقات المعقودة بين ممثّلي الشركة البريطانية في الهند وعدد من الحُكّام والزعماء الهنود الذين نالوا استقلالهم بعد انفكاك أواصر الدولة المغولية. وفي هذه الاتفاقات، تخلّت السلالات الحاكمة عن إدارة شؤونها الخارجية إلى التاج البريطاني، لكنها استمرت وبشروط معينة في إدارة الشؤون الداخلية لدولها. ورغم قبولها السيادة البريطانية واندراجها داخل الإمبراطورية، لكن بقيت ممتلكاتها خارج نطاق الأرض البريطانية، وبقي سكانها غير بريطانيين. ولهذا، انقسمت الهند إلى جزءين مختلفين حيث قاعدة الحكم وشكل الحكومة مختلفين تماماً[2].

---

[1]- Kamath, The Census of India, An Analysis and Criticisim, op. cit., p.15.
[2]- R. Coupland, The Indian Problem: Report on the Constitutional Problem in India, Oxford University Press, New York, 1944, p.7.

وتوسّع النفوذ البريطاني في الهند ما عدا بورما حتى عام 1919م حين قُسمت إلى أربع عشرة مقاطعة، ولكل مقاطعة حكومتها الخاصة، لكن لم يكن هذا التقسيم مؤشراً على تطبيق أيّ نوع من الفدرالية السياسية، فلم يكن للمقاطعات الأربعة عشرة صلاحيات خاصة بها، بل كانت جزءاً من التقسيمات الإدارية في الهند البريطانية. ولم تكن حكوماتها المحلية سوى مناصب وظيفية لدى الحكومة المركزية، والتي تخضع بدورها للخارجية البريطانية، على أنّ الممارسة العملية غير ما هو مسطور من صلاحيات دستورية، بسبب بُعد المسافة بين الهند وبريطانيا، وبين المقاطعات والمركز داخل الهند، إذ كانت المواصلات بطيئة وغير موثوقة. وكان على المركز، كما على المقاطعات في أحيان كثيرة، اتخاذ القرارات المناسبة وعدم انتظار الأوامر أو التعليمات. لكن العائق الجغرافي تضاءل عام 1865م عندما وَصَل التلغراف السلكي ما بين بريطانيا والهند، وكذلك عندما افتُتحت قناة السويس عام 1869م، وحين أُنشئت شبكة جديدة من السكك الحديدية والطرق وخطوط التلغراف في أنحاء الهند، وهو ما جعل الرقابة لصيقة من المركز على المقاطعات، حتى بلغت الذروة في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي وبداية القرن التالي[1].

أما الإمارات المحلية التي لم يجرِ ضمّها إلى الحكم البريطاني المباشر، فكان تنظيمها مختلفاً جداً عن الهند البريطانية، فهي انقسمت إلى عدد كبير من الكيانات المستقلة ذاتياً، ولم يكن عددها يقلّ عن 662 كياناً، وهي بمعظمها صغيرة نسبياً، حتى إنّ بعضها يبلغ أميالاً مربعة فقط، وبعضها الآخر لا يتجاوز كونه مزرعة تضمّ مجمعات سكنية. ولما تأسّس مجلس الأمراء عام 1921م، تمثّلت فيه 109 إمارة فقط عبر حُكّامها، فيما أرسل حُكّام 127 إمارة اثني عشر ممثلاً، ولم تتمثّل البقية أصلاً. كما أنّ علاقة هذه الدول بالحكومة البريطانية، وبخلاف مقاطعات الهند البريطانية، كانت تسري وفق الاتفاقات المعقودة معها. فبالنسبة للكيانات الصغيرة، لم يتضمّن الاتفاق أكثر من الاعتراف بحقوق صاحب الأرض مع سلطات قضائية محدودة في مجاله الجغرافي، وبالمقابل، اعترفت بريطانيا به وقدّمت له الحماية، على أن يقبل رقابة واسعة على إدارته. أما الإمارات المهمة فكانت الاتفاقات أو المعاهدات مع بريطانيا أكثر توازناً. فلقد تعهّدت بريطانيا الدفاع عن الحاكم وورثته الشرعيين من الاعتداء الداخلي أو الخارجي، وبعدم التدخل في شؤونه الداخلية ما عدا ما هو متعلّق بسوء الإدارة على نطاق واسع. ويقبل الحاكم من جهته بسيادة التاج البريطاني، وبتسليم إدارة علاقاته مع الدول الأخرى إلى بريطانيا، وتقديم قوات مسلحة لدى الطلب منه دفاعاً عن الهند،

---

[1]- Coupland, The Indian Problem, op. cit., p.9-10, and S. Gopal, The Viceroyalty of Lord Irwin, 1926-1931, op. cit., p.123.

والتعاون في مدّ شبكة المواصلات، وقضايا أخرى تمسّ الهند ككلّ. ويتصرّف الحُكّام أو الأمراء في سلطتهم المستقلة وفق السلوك الرشيد، ولا تكون أرضهم جزءاً من الأرض البريطانية، ولا يكون السكان رعايا بريطانيا، كما يمكن للبرلمان البريطاني أو أيّ مجلس تشريعي في الهند سنّ قوانين تمسّ أيّ حكومة محلية[1].

لقد انتشرت الإمارات تاريخياً بشكلٍ يتحدى الجغرافيا، لكن يمكن تصنيفها في ثمانية تجمّعات تقريباً هي: كشمير وإمارات بلوشستان، وإمارات البنجاب وسكانها 4,5 مليون نسمة، وراجبوتانا بمساحة 29 ألف ميل مربع و11,5 مليون نسمة، والتجمع الوسطي ويضم إمارات المراتها في غواليور (Gwalior) وإندور (Indore) وهي الأهم مع تسعة ملايين نسمة، والمجموعة الغربية وتضم بارودا (Baroda) وكاثياوار (Kathiawar) مع ثماني ملايين نسمة، والإمارات الشرقية وتضمّ ثماني ملايين نسمة، وحيدر آباد وتبلغ مساحتها 82 ألف ميل مربع وتعادل مساحة إنكلترا وويلز واسكوتلندا تقريباً، وتضمّ خمس عشرة مليون نسمة، وميسور مع سبعة ملايين نسمة، وإمارات الدّكن مع مليونين ونصف المليون نسمة، والمجموعة الجنوبية وترأسها ترانفكور (Travancore) بسبعة ملايين نسمة. ولما كان عدد المسلمين يوازي ربع سكان الهند في تلك الفترة، فإنّ عددهم في الإمارات المحلية هو سدس العدد الإجمالي للسكان، فيما معظم حُكّامها من الهندوك، لكن ديانتهم لا تتطابق بالضرورة مع دين الغالبية. فنظام حيدر آباد خضع لسلالة إسلامية في إمارة يوجد فيها مسلم واحد مقابل اثني عشر هندوكياً، في حين أنّ مهراجا كشمير هو هندوكي بينما بلغ السكان المسلمون فيها ثلاثة ملايين مقابل مليون هندوكي[2].

ورغم أنّ بريطانيا احتفظت بسلطة عليا تمارسها على الإمارات المحلية، لكن نائب الملك في الهند كان يتحمّل المسؤولية شخصيّاً، ويتخذ القرارات منفرداً إلا في الحالات البالغة الأهمية. وافتقرت العلاقة بين بريطانيا والإمارات المحلية إلى التحديد الدقيق، لكن دار النقاش حول كل قضية على حدة، لبحث ما إذا كان تدخّل البريطانيين في شؤون هذه الإمارة أو تلك مما يمكن تبريره، على أنّ سيادة التاج البريطاني في الهند كانت مطلقة، ولم يكن لأيّ حاكم محلي أن يطالب بالتفاوض مع الحكومة البريطانية على قدم المساواة معها. وسرى شعور عام بين الحُكّام المحليين بأنّ العائق الوحيد أمام طغيان بريطانيا إزاء تلك الإمارات هو الانضباط الذاتي وحسب، على أنهم وباستشارة خبراء من بريطانيا صاغوا نظرية قانونية تقول بأنه حين

[1]- Coupland, The Indian Problem, op. cit, p.13-14.
[2]- Ibid., p.13-14, p.9-10, p.14, and Valentine Chirol, Unrest Indian, Macmillan & Co, London, 1910, p.185-186.

عُقدت المعاهدات بين بريطانيا وتلك الكيانات السياسية كانت هذه دولاً مستقلة ذات سيادة، لذا فإنّ المعاهدات المذكورة تخضع للقانون الدولي. لكن ما أن بدأ التطبيق، لم يعد القانون الدولي معنيّاً بها، وأصبحت العلاقة مع بريطانيا تعاقدية بحيث لا يمكن لأيّ طرف تعديل الاتفاقية من دون رضا الطرف الآخر[1]. ومع بدء الإصلاحات الدستورية البريطانية في الهند مطلع القرن العشرين الميلادي، بدا أنّ الإمارات المحلية التي تسعى إلى الحفاظ على سيادتها الداخلية قدر الإمكان ستكون عقبة لا يستهان بها. لذا، وقبل انعقاد الجولة الأولى من مفاوضات الطاولة المستديرة في لندن بين الحكومة البريطانية وممثّلي التيارات السياسية في الهند البريطانية ووفود الإمارات المحلية، عقد نائب الملك اللورد أروين (Irwin) لقاء غير رسمي مع وفود الإمارات المحلية في تموز (يوليو) 1930م، لحصر النقاش في العلاقة بين تلك الإمارات والهند البريطانية، بدل التركيز على العلاقة غير المتكافئة بين الإمارات المحلية والحكومة البريطانية.

وفي هذا السياق، رفض الأمراء أيّ وحدة عضوية مع الهند البريطانية، وفضّلوا نوعاً من المناقشات المشتركة بما يخصّ الهند ككلّ. وعندما نوّه نائب الملك إلى أنّ مطلبهم بأن يكون لهم تمثيل في المجالس التشريعية الهندية سيفضي بالمقابل إلى تشريع حق التدخل في شؤون تلك الإمارات، اكتفوا بتأييد الوحدة الاقتصادية مع الهند. وبخصوص ما ورد في تقرير نهرو بضرورة وراثة الحكومة الهندية ذات السيادة للوضع البريطاني المهيمن على الإمارات المحلية، ردّ الأمراء بأنهم لن يناقشوا أيّ تعاون سوى وفق القاعدة الأساسية التي جرى عليها الضمّ إلى التاج البريطاني، حتى إنّ نظام حيدر آباد قَبِل مبدأ النظام الفدرالي في الهند شرط الحصول على حق الانفصال وفق ظروف معينة. لكن تقرير سايمون لعام 1929م، رأى صعوبة تطبيق الفدرالية مقترِحاً ترك الأبواب مفتوحة للأمراء كي ينضمّوا إلى الهند وفق شروط عادلة، على أن يتشكّل فوراً مجلس الهند الكبرى لبحث المسائل المشتركة، فيما ارتأت الحكومة البريطانية في الهند الاكتفاء بكونفدرالية للقضايا الاقتصادية والمالية[2].

وعندما صدر قانون الحكومة الهندية عام 1935م، مُنحت المقاطعات سلطات ذاتية في نظام فدرالي، وطُبّق جزء من هذا الدستور عام 1937م، فقضى بتشكيل المجلس التشريعي الفدرالي المؤلف من البرلمان الفدرالي ومجلس الإمارات، حيث أُعطي المسلمون 33% من مقاعد البرلمان الفدرالي، رغم أنّ نسبتهم السكانية هي 25%

[1]- Gopal, The Viceroyalty of Lord Irwin, op. cit., p.124-126.
[2]- Ibid., p.130-131.

في الهند البريطانية، وأُعطيت الإمارات المحلية 40% من مقاعد المجلس الأعلى رغم أنّ سكانها يمثّلون أقل من ربع سكان الهند، علماً أنّ تلك الإمارات كانت في خيار بين قبول النظام الفدرالي أو رفضه[1].

المبحث الثاني: بدائــل الانفصال

ظلّ هاجس الانقسام يشغل بال المفكرين والسياسيين في شبه القارة الهندية بسبب الانشطار الحادّ دينياً واجتماعياً ونفسياً رغم الاختلاط السكاني في كافة أنحاء البلاد، لكن هذا الهاجس النظري تحوّل إلى احتمال عملي منذ القرار الشهير الذي اتخذته الرابطة الإسلامية عام 1940م بتبنّي خيار باكستان أو الدولة الإسلامية المستقلة في الأقاليم ذات الغالبية الإسلامية. وإذ ذاك، اتخذ النظر منحى البحث في الاحتمالات الممكنة والعواقب المتوقعة، وربما دفعت العوائق البادية حتى أنصار التقسيم إلى التردّد تارة، والرغبة طوراً في قبول مقترحات بديلة، تحفظ الكيان الحضاري للمسلمين دون الانغماس في مخاطر لن تكون محسوبة بدقة، مهما تكن الاحترازات والقيود والتفاهمات[2]. ورغم كثرة الاقتراحات البديلة لإيجاد صيغة تحفظ وحدة الهند من جهة، وتحافظ على وجود كل المكوّنات العرقية والدينية في إطار فدرالي مبتكر من جهة أخرى، إلا أنّ المسار الغامض للمفاوضات بين الهندوك والمسلمين بوساطة بريطانية، انتهى إلى مأساة إنسانية لم يكن أكثر المتشائمين يتوقعونها بهذه القساوة[3].

المطلب الأول: رؤية المؤرخ البريطاني كوبلاند

ويحاول المؤرخ البريطاني ريجنالد كوبلاند (Reginald Coupland) مناقشة كل السيناريوهات مرجّحاً أفضلية الاتحاد على الانفصال من وجهة نظر السياسة الجغرافية (Geopolitics) وعبر محاكمة النتائج المتوقعة من المقدّمات التي طرحها السياسيون. وفي هذا السياق، يرى كوبلاند أنّ الهند التي ظلّت لأكثر قرن موحّدة تحت السيادة البريطانية المطلقة، ستعاني من آثار مدمّرة جرّاء التقسيم، كما أنه لن يكون صافي

---

[1]- Panigrahi, India's Partition, op. cit., p.4.

[2]- Brown, Modern India: The Origins of an Asian Democracy, op. cit., p.331.

[3]– لا توجد أرقام دقيقة ونهائية عن حجم المأساة، ولكن تشير التقديرات إلى أن ما يقارب عشرة ملايين شخص نزحوا عبر الحدود بين الهند وباكستان، وسقط ما بين 200 ألف ومليوني شخص ما بين الطوائف المتناحرة، وتعرّضت أكثر من 75 ألف فتاة وامرأة للخطف والاغتصاب.

See: - David Lester, Suicide and the Partition of India: A Need for Further Investigation, Suicidology Online 2010; 1:2-4.

النتائج بما أنّ سبعمائة ميل تفصل ما بين القسم الغربي والشرقي من الدولة المسلمة الجديدة، وهذه المنطقة الفاصلة يقطنها الهندوك، فلا شيء يمنع من حدوث اضطرابات في الاتحاد الفدرالي بين القسمين. وقد ظهرت نوازع انفصالية في بقية الهند، مثل حركة مدراس والتي طالبت بدولة درافيدية مستقلة في الجنوب، ولا شيء يمنع من لجوء بعض الإمارات إلى طلب الاستقلال أيضاً[1].

ثم يسرد فضائل توحيد الهند كما يلي:

1- تفصل الجبال والبحر الهندَ عن العالم الخارجي، والحاجز الوحيد داخل البلاد يمكن تجاوزه بسهولة عبر المواصلات الحديثة.

2- إنّ الوحدة تعني الأمان، فهي تسمح للدولة الهندية بتوجيه كل مواردها المتاحة من أجل الدفاع المشترك ضد أيّ عدوان خارجي، وفي الداخل لن يكون احتمال سوى لنشوب حرب أهلية، على أنّ الاتحاد الذي فرضه البريطانيون على شبه القارة الهندية، قد أنقذ البلاد من الاجتياحات الخارجية والاضطرابات الداخلية.

3- إنّ الوحدة السياسية والجغرافية تعكس الوحدة الاقتصادية الطبيعية للهند، التي أصبحت تحت الحكم البريطاني، إحدى أهم مناطق التجارة الحرة في العالم.

4- أدّت الوحدة في ظل الحكم البريطاني إلى التعاون ما بين الطوائف، ويمكن أن يستمر ذلك، إن اقتنع القادة بالعمل معاً، وتجاوز المشكلات العالقة.

5- توفّر الوحدة للهند مكانة مرموقة في المجتمع الدولي، وهو ما تستحقه لجهة ما تتمتع به من مساحة شاسعة وثروات مادية ومعنوية كبيرة وتقاليد تاريخية وثقافية. وعليه، يمكن أن تصبح القوة القائدة في آسيا، وتقف إلى جانب القوى العظمى في الغرب.

ويختزل كوبلاند حجج الانفصاليين على الشكل التالي:

---

[1]- Reginald Coupland, India: A Re-Statement, Humphrey Milford, Oxford University Press, London, 1945, p.260.

▪ إنّ الهند ليست أمة واحدة حيث يشكّل المسلمون فيها أقلية (100 مليون نسمة في ذلك الوقت)، وهم مختلفون كثيراً عن الهندوك، وهم أمة منفصلة كغيرهم من الأمم، وهم يملكون الوطن الأمّ في الشمال الغربي والشمال الشرقي، ولديهم الحق المتساوي مع باقي الأمم بتقرير المصير خاصة.

▪ إنّ التقسيم وحده يحلّ المشكلة الهندوكية المسلمة، لأنه الأداة الوحيدة بيد المسلمين للتملّص من التسلّط الهندوكي. وإنّ احتمال قيام الحكم الهندوكي، هو الذي أجّج الانقسام بين المسلمين والهندوك، فحقوق المسلمين مصانة في المقاطعات ذات الأغلبية الإسلامية، لكن السيطرة الهندوكية على كل الهند ستجعل سلطة المركز تمتدّ لاحقاً إلى المقاطعات الإسلامية، وستكون أيضاً تحت الهيمنة الهندوكية، لذا يجب أن لا يكون مركز للسلطة في الهند.

▪ إنّ التقسيم سوف يخفّف من شعور الفخر لدى المسلمين حين يصبحون أسياداً على ولايتين، الأولى باكستان والتي تضم السند والبنجاب والمقاطعة الحدودية الشمالية الغربية وبلوشستان البريطانية، ومساحتها 170 ألف ميل مربع ويقطنها ست وثلاثون مليون نسمة، والقسم الشمالي الشرقي (البنغال) ويمتدّ على مساحة 130 ألف مربع ويقطنه ثمانٍ وخمسون مليون نسمة، وبهذا يحصل المسلمون على موطئ قدم في العالم، وستكون لهم علاقات متساوية مع إخوانهم المسلمين في الشرق الأوسط، وهذا سيخفّف عنهم عبء الدفاع عن حدودهم الشمالية الغربية.

▪ إنّ التقسيم سيخفّف من خوف المسلمين مما لو بقوا في دولة واحدة مع الهندوك، إذ سيكونون حينذاك أقلية خاضعة في السياسة والاقتصاد والإدارة وفي التربية للتوجهّات الهندوكية، بعكس ما لو كانوا في دولة مستقلة.

▪ إنّ التقسيم لن يقوّي المسلمين في الوطن الأم وحسب، بل سيحفظهم كذلك، ذلك أنّ وجود دولة إسلامية قوية سيعزّز موقع الأقليات المسلمة خارج باكستان ممن بقوا تحت الحكم الهندوكي، وسيسمح لهم بالمطالبة بحقوقهم والحصول عليها ومقاومة الضغط المعنوي للهندوك[1].

ثم يختصر عواقب الانفصال فيما يلي:

• إنّ تحديد الحدود سيكون خطيراً وصعباً لكلا الدولتين المسلمتين. فمعظم السيخ يعيشون في البنجاب، وردّ السيخ إزاء الحكم الإسلامي في البنجاب، سيكون كردّ المسلمين على الحكم الهندوكي للهند الموحدة. واستثناء

---

[1]- Coupland, India: A Re-Statement, op. cit., p.261-262.

السيخ من باكستان حينذاك سيثير مشكلة إدارية لا حلّ لها تقريباً، وسيُضعف قوتها العسكرية والاقتصادية. وهل يمكن ضمّ آسام إلى الدولة الإسلامية؟ وماذا لو ضُمّت المناطق ذات الأغلبية الهندوكية في البنغال إلى الدولة الهندوكية؟ ألن تثور القومية البنغالية كما حدث لدى تقسيم البنغال عام 1905م ما أدى إلى إلغائه عام 1911م؟ وأخيراً، ما مصير كلكوتا المدينة التي تضمّ من الهندوك ثلاث أضعاف المسلمين، وحيث معظم المصالح التجارية والثقافية بيد الهندوك؟ فهل من الممكن فصلها عن الهند الهندوكية لتصبح العاصمة الكبرى لدولة إسلامية؟

- إنّ التقسيم يغيّر من طبيعة المشكلة الهندوكية الإسلامية في الهند، لكن لا يستقيم الزعم بأنه سيحلّها، وإنّ تبادلاً واسعاً للسكان بين المسلمين والهندوك هو غير عملي. ومن بين ثمانين مليون مسلم في الهند البريطانية، سيبقى عشرون مليوناً منهم في هندستان بعد انفصال باكستان. ومن بين 150 مليون هندوكي سيبقى ثلاثون مليوناً منهم في باكستان وفي الشمال الشرقي من الهند. وألن يؤدي ذلك إلى نشوء دعوات استرداد الأراضي من كلا الجانبين، وهو السبب الذي دمّر استقرار أوروبا؟
- سيدفع المسلمون ثمناً غالياً مقابل الانفصال، وستكون باكستان خارج الوحدة الاقتصادية الطبيعية في وادي الإندوس مع منفذ إلى خارج كراتشي، ولن يكون بإمكانها تحمّل أعباء الدفاع وحدها عن الحدود الشمالية الغربية، والتي تولاها البريطانيون خلال احتلالهم الهند، مع تحسين الخدمات الاجتماعية في الوقت عينه، ورفع مستوى المعيشة، فضلاً عن الحفاظ عليه. ومن غير المتوقع أن يسهّل الهندوك التقسيم الذي يكرهونه عبر التعاون في الدفاع عن الحدود الباكستانية، وتحمّل حصة موازية من الأكلاف. وعلى العكس، فربما لن تكون باكستان قادرة على حماية ليس فقط شمالها الغربي، بل كذلك جناحها الجنوبي الشرقي، فمن دون كلكوتا سيكون الشمال الشرقي فقيراً وضعيفاً.

أما بالنسبة للهند، فإنّ التقسيم يحرمها من التفوّق الذي منحها إياه الحكم البريطاني، وسيحوّل كل شبه القارة الهندية إلى مجموعة معقّدة من الكيانات شبه القومية المنعزلة الواحدة عن الأخرى بحدود سياسية واقتصادية. إنها بلقنة الهند، فبدلاً من أن تكون بلداً مسالماً ومستقراً في النظام الدولي الجديد، ستكون الهند مثل البلقان في الماضي القريب أرضاً خصبة للحرب العالمية. ولن تتمكن شعوبها من أخذ مكانها الطبيعي بين الأمم. ولن تقارَن بعد ذلك اليوم مع الصين أو قوى الغرب، بل مع إيران أو بورما أو سيام[1].

---

[1]- Coupland, India: A Re-Statement, op. cit., p.262-263.

ثم يقترح كوبلاند رؤيته الخاصة عن تقاسم السلطة في الهند الموحّدة، فيقول إنه سواء انقسمت الهند أم لا، فإنّ المقاطعات مع بعض التعديلات المحلية لحدودها، يمكن أن تكون وحدات أساسية للإدارة، لكن مدى استقلالها ذاتياً، هو ما يؤثّر على مكانة المركز ودوره في النظام السياسي الجديد. كما يجب أن يتضمّن الدستور إعلاناً للحقوق الأساسية بالنسبة للمركز والمقاطعات على حدٍّ سواء، وضمان الحريات للجماعات والأفراد، وأن تُحترم بطريقة حضارية، وأنّ أضمن وسيلة للسلام في الهند هو سيادة القانون. وينبغي أن يُنظر إلى الدستور على أنه مهم ودائم، وأن لا يخضع للتعديل إلا وفق إجراءات خاصة وأغلبيات موصوفة. ويجب تشكيل لجنة أقليات في كل مقاطعة، كما في المركز، تكون مهمتها متابعة مصالح الأقليات وفق الحقوق التي تتمتّع بها. وبالنسبة لتشكيل البرلمان، فمن غير المتوقع حسب كوبلاند أن يختفي التمثيل الطائفي، بل من المتوافق عليه أن يستمرّ العمل بالمقاعد المخصّصة للطوائف سواء مع تحديد الأوزان أو لا. وتبقى النقطة الخلافية هي الدوائر الانتخابية المنفصلة، وهنا ينبغي أن يتمّ التوافق الهندوكي الإسلامي على تقاسم البرلمان المركزي بالتساوي، إنْ تخلى المسلمون عن الدوائر المنفصلة، كما أنّ الحفاظ على حصة معينة للتوازن الطائفي في الإدارة، يبدو قابلاً للتطبيق مع مراعاة الكفاءة والفعالية. وبعد تجربة التقليد البريطاني في انتخابات 1937م، أي حكم حزب الغالبية، بات واضحاً أنّ التمثيل الطائفي في البرلمان غير منطقي وغير فعّال، إن لم يُترجَم في السلطة التنفيذية.

أما بالنسبة للمركز، فتبقى المشكلة طائفية فيه كما في المقاطعات، وإن التقسيم يحلّها عبر إلغاء المركز، لكن هل يوجد حلٌّ أقرب ما يكون إلى المطلب المزدوج للمسلمين، أي التخلص من الحكم الهندوكي مع تأسيس وضع أمة منفصلة في موطنهم القومي؟ لا يمكن إنشاء فدرالية وفق قانون 1935م، وقد رفضه محمد علي جناح والرابطة الإسلامية، لأنه يقرّر الفدرالية كما في أيّ مكان من العالم، بمعنى إعطاء صلاحيات إلى الأقاليم مع اعتماد مبدأ الأمة الواحدة. فإذا كان ممكناً أن يقبل المسلمون بأيّ نوع من الفدرالية، فمن الضروري أن يعاد النظر بطبيعة المركز وصلاحياته، مكوّناته وهدفه. ويقول كوبلاند إنّ النظرية الوحدوية الهندوكية غير قابلة للتطبيق ولو كانت طبيعية، فلكي يقبلها المسلمون يجب أن تكون في حدّها الأدنى، وحتى المعتدلين المسلمين الذين لم يستجيبوا لاقتراح جناح حول إلغاء المركز، يصرّون على أن تكون سلطات المركز في الحدود الدنيا[1].

---

[1]- Coupland, India: A Re-Statement, op. cit., p.264-270.

المطلب الثاني: البديل الإسلامي

وحاول السياسي الهندي بهمراو رامجي أمبدكار (Bhimrao Ramji Ambedkar) (1891–1956م) في الفترة القصيرة التي سبقت استقلال الهند وانفصال باكستان، الموازنة بين الآراء المتضاربة، وسمح له وضعه الطبقي – وهو من المنبوذين الذين لا يتمتعون بالحقوق التي يحوزها أبناء الطبقات الأخرى – باتخاذ مواقف موضوعية سواء بالنسبة للمؤتمر الوطني أو الرابطة الإسلامية، ولم يلبث أن تحوّل إلى البوذية بعد اكتشافه أصول عائلته في سياق دراسته الأنثربولوجية للهند القديمة.

ويفنّد أمبدكار أقوال كلا الفريقين ويضعها على مشرحة النقد، فيقول إنّ الهندوك يدّعون بأن لديهم بديلاً من باكستان، فهل للمسلمين بديل من باكستان؟ إنّ المشكلة حسب أمبدكار، هي عدم إقرار الهندوك بجدّية الاقتراحات المسلمة باعتبارها مجرّد أداة للمناورة والمقايضة، ثم الفوز بمكاسب طائفية إضافية. وبالمقابل، رأى المسلمون أن لا بديل من باكستان، ليس لأنهم متعلّقون إلى هذا الحدّ بمشروع الانفصال، ولا لأنهم مصمّمون على عدم قبول شيء سواه، بل كان السؤال هل الهندوك مستعدون لقبول البديل من باكستان؟ والأمر متعلّق بطبيعة هذا البديل، فما هو؟ إنّ أي بديل حسب أمبدكار لا يمكن أن يكون أفضل من المنحة الطائفية (Communal Award)[1]، وبغياب أي بديل واضح، فلا يمكن سوى التكهّن به[2].

ويعتمد أمبدكار على مجمل الاقتراحات والبدائل التي أدلت بها مجموعات وشخصيات إسلامية في ذلك التاريخ بعيد سنوات قليلة من تبنّي الرابطة الإسلامية مشروع باكستان وقبيل الانفصال، ليصيغ البديل الإسلامي الافتراضي كما يلي:

1- أن يحتوي الدستور المقبل للهند ما يؤكد ضمان حصة متساوية من ممثّلي المسلمين في السلطة التشريعية في البرلمان المركزي، وبرلمانات المناطق، من خلال دوائر انتخابية منفصلة.
2- أن يحصل المسلمون على نصف المراكز في السلطة التنفيذية، سواء في المركز أو الأقاليم.

---

[1]- المنحة الطائفية هي ما قدّمه رئيس الوزراء البريطاني رامسي ماكدونالد (Ramsay MacDonald) في 16 آب (أغسطس) 1932م للأقليات الدينية في الهند من المسلمين والسيخ والمنبوذين من دوائر انتخابية منفصلة ومقاعد مخصّصة لهم في المجالس الانتخابية.

See: - V. P. Menon, The Transfer of Power in India, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1957, p.49.

[2]- Ambedkar, Pakistan or the Partition of India, op. cit., p.187.

3- أن يحصلوا أيضاً على نصف المراكز في جهاز الخدمة المدنية، وأن تكون النسبة نفسها في القوات المسلحة، وكذلك في المناصب العليا.

4- أن يكون للمسلمين حصة مساوية للهندوك في كلّ الأجهزة العامة كالمجالس واللجان العامة.

5- أن يكون لهم أيضاً حصة مساوية للهندوك في كلّ المنظمات الدولية التي تشارك فيها الهند.

6- إذا كان رئيس الوزراء من الهندوك، فيجب أن يكون نائبه مسلماً، وإذا كان رئيس الأركان هندوكياً، فيجب أن يكون نائبه مسلماً.

7- أن لا تعدّل حدود الأقاليم إلا بموافقة 66% من الأعضاء المسلمين في السلطة التشريعية.

8- أن لا تقوم الهند بأي عمل أو عقد أي معاهدة ضد بلد مسلم إلا بموافقة 66% من الأعضاء المسلمين في السلطة التشريعية.

9- أن لا يصدر أيّ قانون يمسّ ثقافة المسلمين أو دينهم او تقاليدهم الدينية إلا بموافقة 66% من الأعضاء المسلمين في السلطة التشريعية.

10- أن تكون الأوردو هي اللغة القومية للهند.

11- أن لا يصدر قانون يحرّم أو يقيّد ذبح البقرة، أو يمنع الدعوة إلى الإسلام، أو التحوّل إليه، من دون موافقة 66% من الأعضاء المسلمين في السلطة التشريعية.

12- أن لا يحدث أيّ تعديل في الدستور من دون موافقة غالبية 66% من الأعضاء المسلمين[1].

ويورد أمبدكار مؤشرات على ما ذهب إليه، من مثل الإصلاحات الدستورية المطروحة من إمارة حيدر آباد (Nizam of Hyderabad) حيث ترفض مقترحاتها التمثيل الطائفي المكتسب في الهند البريطانية، وتطرح التمثيل الوظيفي بديلاً، أي التمثيل الطبقي والتمثيل المهني. والميزة الأبرز للإصلاحات المذكورة، هي اقتراح المناصفة بين الهندوك والمسلمين، في المجلس التشريعي الجديد. وبهذا لا يكون التمثيل الطائفي قد انتهى تماماً، ويكون عبر الدوائر الانتخابية المختلطة لكن مع تمثيل متساوٍ لكل من الطائفتين الكبيرتين في كل كيان منتخب، ولا يمكن لأيّ مرشح أن يفوز من دون سقف 40% من أصوات ناخبي طائفته، والمعادلة نفسها تسري على الأعضاء المعيّنين. ولتبرير هذا الطرح، يقال إنّ أهمية المجتمع الإسلامي في الدولة، تعود

[1]- Ambedkar, Pakistan or the Partition of India, op. cit., p.188-189.

إلى موقعهم التاريخي ووضعهم في الجسم السياسي، وهو أمر واضح إلى درجة عدم القدرة على اختزاله إلى وضع أقلية في المجلس النيابي[1].

وفي نيسان (أبريل) عام 1940م، انعقد في دهلي مؤتمر المسلم الحرّ، وكان المشاركون فيه من المعارضين للرابطة الإسلامية وللوطنيين المسلمين على حدٍّ سواء. وقد عارضوا الرابطة الإسلامية بسبب عدائهم لفكرة باكستان، ولأنهم لم يكونوا يريدون الاعتماد على بريطانيا لحماية حقوقهم، وعارضوا أيضاً الوطنيين المسلمين لأنهم كانوا يتهمونهم بعدم الاهتمام بالحقوق الثقافية والدينية للمسلمين. ولهذا كله، اعتبره حزب المؤتمر الوطني مؤتمر الأصدقاء، لكن القرارات الصادرة عنه، تجعل الخيار ضيقاً في التمييز بينه وبين الرابطة، ومن بين تلك القرارات:

- أن تكون للهند الحدود الجغرافية والسياسية ككلٍّ واحد، وعلى أنها هي الأرض الأمّ المشتركة لكل المواطنين بغضّ النظر عن العرق أو الدِّين كما يشتركون في ملكية مواردها. وكلّ زوايا البلد هي أرض المسلمين وبيتهم، وهم يقدّرون الأهمية التاريخية لدينهم وثقافتهم.

- من الوجهة الوطنية بنظر كل مسلم في الهند، فإنّ الحقوق المشتركة تبقى هي نفسها لكلّ المقيمين في الوطن وكذا مسؤولياتهم، في كل خطوة من خطوات الحياة، وفي كل دائرة من دوائر النشاط الإنساني. وعبر هذه الحقوق والمسؤوليات، فإن الهندي المسلم هو هندي وطني دون أيّ سؤال، وهو في أيّ جزء من الوطن يتمتّع بامتيازات مساوية مع أيّ مواطن هندي آخر، في أيّ مجال حكومي واقتصادي أو الأنشطة الوطنية وفي الوظائف العامة.

- ووفق هذا المنطق البالغ الأهمية، فإن المسلمين يتحمّلون المسؤوليات المتساوية مع بقية الهنود في الكفاح وتقديم التضحيات لإنجاز استقلال الهند. وأعلن المؤتمر بما لا شك فيه، ومع كلّ التأكيد أنّ هدف المسلمين الهنود هو الاستقلال الكامل للهند، مع حماية حقوقهم الدينية والاجتماعية، وأنهم حريصون على تحقيق هذا الهدف في أقرب فرصة ممكنة. ففي السابق بذلوا تضحيات كبيرة، وهم مستعدون الآن لبذل هذه التضحيات.

- يرفض المؤتمر صراحة وبكل قوة الاتهام من دون أساس للمسلمين الهنود بأنهم عملاء الإمبريالية البريطانية، كما الاتهامات الأخرى بأنهم عائق في طريق حرية الهند، وأعلنوا بتصميم بأنّ المسلمين واعون

[1]- Ambedkar, Pakistan or the Partition of India, op. cit., p.189-190.

تماماً لمسؤولياتهم، ويعتبرونها غير متناقضة مع تقاليدهم، وأنه من المعيب لهم أن يكونوا وراء الآخرين في الكفاح من أجل الاستقلال، وبهذه القرارات رفضوا سيناريو باكستان.

- إنّ على أيّ دستور يسود الحكومة المستقبلية للهند، ولكي يكون مقبولاً من شعب الهند، أن يكون مصاغاً من الهنود أنفسهم والمنتخَبين منهم. وعلى الدستور أن يصون بشكل كامل كلّ المصالح المشروعة للمسلمين، بما يتوافق مع توصيات الأعضاء المسلمين في الهيئة التأسيسية، وأن لا يكون لممثّلي الطوائف الأخرى أيّ حق في التدخل في تحديد هذه الضمانات[1].

وفي حزيران (يونيو) من العام نفسه، ناقش مير أكبر علي خان (Mir Akhbar Ali Khan) (1899-1994م)، الذي يعتبر نفسه زعيم الحزب القومي في حيدر آباد، مقترحات مختلفة مع الرئيس السابق للمؤتمر الوطني سرينيفاز إينغار (Srinivas Iyengar) حيث تتضمّن ما يلي:

1- ينبغي أن يقوم الدستور المستقبلي للهند على التأسيس المناسب للقوات العسكرية بحيث تكون الذهنية العسكرية للهندوك متطابقة مع تلك التي لدى المسلمين.
2- إنّ اللحظة الراهنة تمنح فرصة كبرى لكلا الطائفتين لبحث المسألة الدفاعية للهند، حيث يجب أن يضمّ الجيش الهندي أعداداً متساوية من الهندوك والمسلمين، ولا يجب أن تكون أيّ وحدة عسكرية قائمة على أساس طائفي أو جغرافي.
3- على حكومات الأقاليم كما على الحكومة المركزية أن تكون حكومات وطنية مكوّنة من رجال ذوي ذهنية عسكرية، وأن يكون الوزراء الهندوك والمسلمون متساوين في الحكومات المركزية كما في حكومات الأقاليم، على أن يكون تمثيل خاص للأقليات المهمة الأخرى. ويعمل هذا الاقتراح بشكل أفضل مع الدوائر الانتخابية المشتركة، لكن مع المزاج الحاضر يمكن الاستمرار بالدوائر المنفصلة، فعلى الوزراء الهندوك أن يكونوا منتخَبين من النواب الهندوك، وكذلك الوزراء المسلمون.
4- لا يمكن تغيير الحكومة عبر نزع الثقة عنها في البرلمان إلا بأكثرية ثلثي أعضاء البرلمان ككلّ، وأن تكون الأكثرية محسوبة كذلك لدى النواب المسلمين والهندوك على حدٍّ سواء، وبشكل منفصل.

[1]- Ambedkar, Pakistan or the Partition of India, op. cit., p.192-194.

5- ضمان احترام دين كل طائفة ولغتها وحروفها وقانون أحوالها الشخصية برقابة دستورية عليا، حيث تحظى كل طائفة بحق النقض عبر أكثرية نوابها في البرلمان ضد أيّ قانون أو إجراء آخر يمسّ تلك الأمور، وتتمتع كل طائفة بحق نقض مماثل ضد أيّ إجراء مخصّص أو محسوب للتأثير سلباً على مصالحها.

6- يجب أن يكون تمثيل طائفي مناسب في الوظائف العامة، كممارسة عملية للعدل في الإدارة، وفي توزيع الامتيازات[1].

أما رؤية مولانا حسين أحمد مدني لمستقبل الهند الموحدة وموقع المسلمين فيها، وهو من كبار علماء ديوبند، وأحد قادة جمعية علماء الهند، فهي على الشكل التالي:

1- أن يكون نظام الحكم ديمقراطيّاً، والرئيس منتَخباً لمدة معيّنة. وقد يكون مسلماً أو غير مسلم، لكنه لن يحوز سلطة ملكية.

2- إنّ مسلمي الهند أقلية، لكن الدولة ستحمي حقوقهم الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وستكون الحكومة المركزية محدودة الصلاحيات، وتختصّ بالدفاع والشؤون الخارجية والاتصالات والمال، أما الولايات فستتمتّع بالاستقلال الذاتي في كلّ المجالات الأخرى غير المشار إليها آنفاً، وسيكون حق المسلمين محفوظاً في تطبيق قوانين أحوالهم الشخصية.

3- إنّ النظام التربوي في الولايات ذات الأغلبية المسلمة سيكون تحت رعاية حكومة الولاية، حيث يمكن لهذه الولايات سنّ سياساتها التربوية الخاصة، أما في الولايات حيث المسلمون أقلية، فحكومات الولايات تحمي حقوق المسلمين في التربية الدينية.

4- إنّ نيل الهند استقلالها ذو أهمية للمسلمين لأنهم سيكونون في موقع أفضل لنشر الإسلام في الهند المتحرّرة من بريطانيا، بل سيحرّر بقية البلدان الإسلامية من عبوديتها، وستكون هذه البلدان في موقع أفضل في ممارسة واجباتها الإسلامية، وسيكون للهند عدد كبير من المسلمين، مع عدد من الحكومات الإسلامية في الولايات.

5- إنّ واجب المسلمين هو إقناع زملائهم الهندوك بأحقيّة الإسلام، ويجب أن يكون المسلمون بسلوكهم وموقفهم تعبيراً صادقاً عن انتمائهم للإسلام. ويجب أن يكافحوا البريطانيين مع الهندوك كتفاً لكتف، وإنها الطريقة الوحيدة لإثبات مصداقيتهم وجدارتهم بحصة عادلة في إدارة البلاد[1].

---

[1]- Ambedkar, Pakistan or the Partition of India, op. cit., p.190-191.

واقترح زعيم الحزب الوحدوي في البنجاب السير إسكندر حياة خان (Sir Sikandar Hayat Khan) (1892–1942م)، أن يتولى المركز مسائل الدفاع والجمارك والنقد والشؤون الخارجية، كما اعتمد السياسي والقانوني من الطائفة الأحمدية السير محمد ظفر الله خان (Sir Muhammad Zafrulla Khan) (1893–1985م) اللائحة نفسها[2]. أما أبو الأعلى المودودي فقدّم مقترحات عدة تتراوح بين إقامة فدرالية لأمم مستقلة ذاتياً أو إيجاد فدراليات إسلامية وهندوكية، ثم عقد الاتحاد الكونفدرالي بين هذه الفدراليات ذات السيادة، بما يضمن بقاء الهندوك والمسلمين في كيان سياسي واحد غير مركزي، ثم تأسيس جمعية إسلامية متخصّصة بنشر الإسلام بين الهندوك[3].

وطرح أبو الكلام آزاد عام 1946م مشروعاً بديلاً عن باكستان هو الأكثر ملاءمة بين الاقتراحات الإسلامية والهندوكية المتضاربة، وهو أن يكون دستور الهند فدرالياً مع ضمان أكبر قدر من الاستقلالية للمقاطعات، والتوفيق بين استقلالية المقاطعات والوحدة الوطنية، وفق معادلة مناسبة لتوزيع الصلاحيات والوظائف بين المركز والحكومات المحلية. وميّز آزاد بين الصلاحيات الإلزامية للمركز مثل الدفاع والشؤون الخارجية والاتصالات، وبين الصلاحيات الاختيارية التي تكون للمقاطعات، ويمكن أن تحيلها إلى المركز، أما منح المقاطعات صلاحيات سيادية فيُحبط المشروع بأكمله. وعلى هذا، أوصت اللجنة الحكومية البريطانية في العام نفسه، بتقسيم الهند ضمن النظام الفدرالي المقترح إلى ثلاث مقاطعات لنشر أكبر قدر من الثقة وسط الأقليات. ويتضمّن القسم الأول البنجاب والسند والحدود الشمالية الغربية وبلوشستان البريطانية، أي المنطقة ذات الغالبية الإسلامية الكبيرة، ويضمّ القسم الثاني البنغال وآسام، حيث المسلمون أغلبية صغيرة، والقسم الثالث حيث الأغلبية الهندوكية الساحقة، وبذا يتمتّع المسلمون في مقاطعاتهم باستقلالية شبه تامة[4].

المطلب الثالث: البديل الهندوكي

وبالمقابل، طرح السياسيون الهندوك على مختلف اتجاهاتهم السياسية والفكرية بدائل من باكستان، لكن القاسم المشترك بينها أنها لم تكن عملية ولم تكن مقبولة من الطرف الإسلامي، بل ربما

---

[1]- Tabassum, Deoband Ulama's Movement for the freedom of India, op. cit., p.143-144.

[2]- Coupland, India: A Re-Statement, op. cit., p.268.

[3]– صالح حسين الرقب، أبو الأعلى المودودي ومنهجه في الإصلاح والدعوة، رسالة ماجيستير، جامعة أمّ القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، العام الدراسي 1402–1403هـ، ص12-13.

[4]- Abul kalam Azad, India wins freedom, Orient Longman, Hyderabad, complete version, 1988, p.145-147.

كان لهذه البدائل المرذولة دور تحفيزي على المضي قُدُماً بخيار باكستان، وغضّ الطرف عن كل المساوئ والمخاطر التي يحملها المشروع.

فقد نشر الناشط الهندوكي لالا هار ديال (Lala Har dayal) (1884-1939م) في تموز (يوليو) عام 1925م بياناً سياسياً حول ما يراه بديلاً لتقسيم الهند، في جريدة براتاب (Pratap) بلاهور، يقول فيه: إنّ مستقبل العرق الهندوكي، كما مستقبل هندستان والبنجاب يقوم على أربعة أركان هي: التنظيم الهندوكي، والحكم الهندوكي، وتحويل المسلمين إلى الهندوكية، ثم غزو أفغانستان والحدود الشمالية الغربية، وتحويل المسلمين فيها. وما دامت الأمة الهندوكية لم تنجز هذه الأمور الأربعة، فإنّ سلامة الأولاد والأحفاد ستكون في خطر، بحسب تعبيره. ويقول: إنّ العرق الهندوكي ليس له سوى تاريخ واحد كما أنّ مؤسساته منسجمة، لكن المسلمين والمسيحيين بعيدون جدّاً عن قيود الهندوكية، لأنّ هاتين الديانتين أجنبيتان، وتحبذّان المؤسسات الفارسية والعربية والأوروبية. لذا، يجب استهداف المسلمين والمسيحيين بالدعوة. أما أفغانستان والمناطق الهضبية في الحدود، فكانت جزءاً من الهند، لكنها حالياً تحت هيمنة الإسلام، ويجب أن تكون فيها مؤسسات هندوكية، وإلا ما النفع من الحكم الوطني؟ إنّ القبائل الجَبَلية هي محاربة وجائعة على الدوام، وإذا باتت عدوة للهند مرة أخرى فسيظهر فيها نادر شاه جديد. إنّ الضباط الإنكليز يحمون راهناً منطقة الحدود، لكن لن يستمر هذا إلى الأبد، فإذا أراد الهندوك حماية أنفسهم، فما عليهم إلا غزو أفغانستان والحدود، وتحويل كل قبائل الجبال إلى الهندوكية[1].

ويناقش أمبدكار هذا الاقتراح باعتباره غير قابل للتطبيق، فالهندوكية ليست دين دعوة أصلاً لوجود الطبقات المغلقة في نظامها الديني والاجتماعي، وحيث يصبح كلّ فرد في أيّ طبقة عضواً فيها استناداً إلى وسيلة واحدة هي الولادة. فلو تحوّل أحد إلى الهندوكية من أي دين آخر، فإلى طبقة يتحوّل؟ بل إنّ المتحوّل إلى الهندوكية لن ينتمي إلى أي طبقة. وهذه مسألة مهمة، فإذا كان بمقدور الفرد العيش بلا دين وبدون سياسة، لكنه لا يمكنه العيش دون مجتمع. وإذا كان المتحوّل لن يكون منتمياً إلى أيّ طبقة، ولا إلى أيّ مجتمع، فكيف سيقع التحوّل أساساً؟ وما دام المجتمع الهندوكي مفتّتاً ومنغلقاً، فلن تصبح الهندوكية ديناً دَعَوياً، وعلى هذا فإنّ تحويل مسلمي أفغانستان والحدود الشمالية الغربية هو محض لغوٍ[2].

---

[1]- Ambedkar, Pakistan or the Partition of India, op. cit., p.117.
[2]- Ibid., p.119.

أما موقف حركة مهاسابها الهندوكية المتشدّدة من باكستان، فعبّر عنه رئيسها فيناياك دامودار سافركار (Vinayak Damodar Savarkar) (1883–1966م) في خطابه الرئاسي في الاجتماع السنوي، إذ رفض الفكرة ودعا إلى مقاومتها بكل السُبُل، دون أن يوضّح ماهية هذه الوسائل، لكنها على أيّ حال ذات طبيعة سلبية سواء أكانت عنيفة أو سلمية. وأصرّ سافركار على أمرين بهذا الخصوص، أولاً استعادة اسم هندستان على أنه الاسم الصحيح للهند، وثانياً استعادة اللغة السنسكريتية كلغة مقدسة والهندية كلغة قومية، وناغاري (Nagari) كحروف مستخدمة في عالم الهندوكية[1].

وعن كيفية التعامل مع المسلمين في الهند الموحّدة، يقول سافركار: سيكون للأقلية المسلمة في الهند حق التعامل معها بالمساواة، إذ سيتمتّع المسلمون بحماية متساوية وحقوق مدنية بالموازاة مع نسبتهم العددية. ولن تخرق الأغلبية الهندوكية الحقوق المشروعة لأيّ أقلية غير هندوكية، لكنها لن تتخلّى عن حقوقها كغالبية في أيّ دستور ديمقراطي ومشروع. وحسب تعبيره، ليس للأقلية المسلمة أن تُجبر الأغلبية الهندوكية على أن تمارس دورها كأقلية، وعليها أن تكتفي بالوضع الذي تحتلّه، والمشاركة المشروعة في الحقوق المدنية والسياسية بحسب حصتها النسبية. وإنه من السخرية، أن تُمنح الأقلية المسلمة حق النقض عملياً ضد الحقوق والامتيازات المشروعة للغالبية الهندوكية. ولا يريد الهندوك الكفاح والقتال والموت من أجل إبدال [الملك] إدوارد بـ[سلطان] أورنكزيب آخر، فقط لأنه صودف أنه مولود داخل حدود الهند، بل يريدون أن يكونوا أسياد أنفسهم على أرضهم.

ويستغرب أمبدكار كيف يلتقي سافاردار مع جناح في الرأي بدلاً من أن يكونا على خط متناقض، فالاثنان متفقان على نظرية الأمتين المختلفتين، هما الأمة الهندوكية والأمة المسلمة. وهما يختلفان فقط حول الشروط الواجبة كي تعيش الأمتان، فجناح يقول إنّ على الهند أن تُشطر إلى شطرين الأول هو باكستان والثاني هندستان. وبالمقابل، يصرّ سافاردار، رغم إقراره بوجود أمتين، على أن تبقى الهند موحّدة، وعلى أن تعيش الأمتان الهندوكية والمسلمة معاً في بلد واحد وتحت سيادة دستور واحد، يخوّل الأمة الهندوكية أن تكون في الموقع المهيمن الذي تستحقه، وأن تكون الأمة الإسلامية في موقع التعاون مع الأمة الهندوكية والتبعية لها. وفي الصراع على السلطة السياسية بين هاتين الأمتين، يكون لكل فرد صوت واحد سواء، أكان مسلماً أم هندوكياً، فلن يكون للمسلم الأفضلية التي لا يتمتع بها الهندوكي أيضاً. فالدولة تضمن للمسلمين أيّ

[1]- Ambedkar, Pakistan or the Partition of India, op. cit., p.124-125.

نوع من السلطة السياسية بما يتناسب مع الدِّين والثقافة الإسلاميين، لكنها لن تضمن لهم مقاعد ثابتة في البرلمان أو في الإدارة. وإذا كانت لهم حصة محدّدة في المؤسسات الدستورية، فيجب أن لا تتخطّى نسبتهم السكانية بالمقارنة مع المجموع العام. لكن موقف سافاردار كما يقول أمبدكار غير منطقي إن لم يكن غريباً، فهو يقرّ بأنّ المسلمين أمة منفصلة، وأنّ لهم الحق في الاستقلال الثقافي، ويسمح لهم بعَلَم وطني، لكنه يرفض مطلب الأمة المسلمة في أن يكون لها وطن قومي منفصل. فإذا كان يدّعي وطناً قومياً للهندوك، فلماذا يرفض المطلب نفسه للمسلمين؟[1].

أما الرؤية الهندوكية السائدة داخل المؤتمر الوطني الهندي، فقد أجملها المهاتما غاندي وفصّلها جواهر لال نهرو أحد القادة التاريخيين للمؤتمر، حتى يمكن اعتبارها البديل الهندوكي الرئيسي عن باكستان، إزاء المطالب الإسلامية سواء بالانفصال أو منح الأقلية الإسلامية امتيازات أساسية داخل الهند الموحّدة. ويقول غاندي إنه إذا طالب كلّ مكوّن من مكوّنات الأمة بحقّ تقرير المصير، فلن تكون أمّة، ولن يكون استقلال إلا بالوحدة بين الهندوك والمسلمين، معتبراً أنّ فكرة باكستان غير حقيقية، وأنه بمجرّد الشروع بتأسيسها، سيدرك القائمون على الأمر أنها فكرة غير عملية[2]. وبما أنّ غاندي يرفض العنف من حيث المبدأ، ولا يمكنه مجابهة اقتراح باكستان بالقوة، إذا كان مسلمو الهند يريدونه حقّاً، لكنه أكّد أنه لن يكون شريكاً في تفكيك الهند، لأن ذلك يعني تفكيك قرون من العمل المشترك لأعداد لا تُحصى من الهندوك والمسلمين عاشوا سوية كأمة واحدة. وشكّك بالمقابل أن يكون ثمانون مليوناً من المسلمين مقتنعين بأنه لا شيء يجمعهم مع الهندوك، إلا إن ظهر ذلك في استفتاء صحيح[3]. وطرح غاندي تشكيل المقاطعات الهندية على أساس اللغة في مشروع الدستور الذي عمل عليه المؤتمر الوطني، دون اعتبار للمساحة أو السكان أو الثروة، بل أن تتمتّع كل مقاطعة بالحدّ الأدنى من مستلزمات الحياة المتحضّرة، وبالقدر الكافي من المساحة والسكان والثروة[4]. أما نهرو، فاعتبر أنه إذا انشطرت الهند إلى جزءين أو أكثر، فلن تستطيع الاستمرار كوحدة سياسية واقتصادية، وسيتأثّر تطورها بشكل جدّي. وعليه، سيكون الانقسام هو عامل الإضعاف المباشر للهند ككلّ، لكن الأسوأ هو الصراع النفسي الداخلي بين من يريدون إعادة توحيد الهند ومن يعارضون ذلك، باعتبار أنّ

---

[1]- Ambedkar, Pakistan or the Partition of India, op. cit., p.128-132.
[2]- Gandhi, To the protagonists of Pakistan, op. cit., p.212-213.
[3]- Ibid., p.17-18.
[4]- Ambedkar, Pakistan or the Partition of India, op. cit., p.9.

خطوة خاطئة واحدة تقود إلى أخرى، كذا كان في الماضي وقد يحدث في المستقبل. ويعترف نهرو أنه في بعض الأحيان، "علينا اتخاذ خطوات خاطئة حتى لا يقع ما هو أسوأ، وهذا هو التناقض الأكبر للسياسة، إذ لا يستطيع أيّ إنسان أن يؤكّد بثقة ما إذا كانت أفعاله السيئة ستؤدي إلى ما هو أفضل وآمن في النهاية، من ذلك الخطر المتصوّر". وفيما يبدو أنه موقف تبريري من جانب نهرو لقبول انفصال باكستان حتى لا يقع الأسوأ، يقول: "إنّ الوحدة أفضل من الانقسام، لكن الوحدة القسرية مسألة خطرة وحافلة بالاحتمالات المتفجّرة"[1].

ويفسّر نهرو هذا بالقول: "إنّ قبول مبدأ انقسام الهند، أو بالحريّ قبول مبدأ عدم فرض الوحدة، قد يؤدي إلى النظر دون عواطف إلى عواقب الانفصال، وإدراك أنّ الوحدة في مصلحة الجميع، رغم خطورة أن تلحق الخطوة الخاطئة الأولى، خطوات أخرى على المسار نفسه، وذلك لأنّه مع انقسام الهند إلى جزءين أو أكثر، سيصبح صعباً أكثر ضمّ معظم الإمارات الهندية داخل الهند، والتي ستجد سبباً إضافياً للبقاء بعيداً والتمسك بأنظمتها التسلّطية"[2].

ويفنّد نهرو دوافع الانقسام، فإن كان التقسيم على أساس ديني بين الهندوك والمسلمين، فلن يحلّ مسألة الأقليات، بل سيوجد مشكلات إضافية، كما أنّ مجموعات دينية أخرى مثل السيخ، ستنقسم بشكل غير عادل وخلاف إرادتها بين دولتين مختلفتين. وإن قيل إنّ من حق الأغلبية الدينية أن تسيطر في كل منطقة هي فيها، فلماذا لا تقرّر الأغلبية الدينية مصير الهند كلها في إشارة إلى الغالبية الهندوكية؟ أما إن كان الدافع الاقتصادي معتبراً لدى الانفصال، فمن الواضح أنّ الهند الموحّدة قوية ومكتفية اقتصادياً إلى هذا الحدّ أو ذاك، في حين أنّ التقسيم يُضعفها ويجعل كل جزء محتاجاً إلى الآخر. أما الانقسام المطروح، فسيجعل معظم الثروات المعدنية والمناطق الصناعية في الهند المستقلّة، فيما ستكون المناطق المسلمة متخلّفة اقتصادياً وفي عجزٍ مالي غالباً، بحيث تستند بالضرورة إلى الدعم الخارجي من أجل البقاء[3].

ثم يطرح نهرو رؤيته الشاملة فيقول: سواء نشأت باكستان أم لا، فإنّ عدداً من الوظائف المهمة والأساسية للدولة يجب أن تمارَس في كل الهند كي تبقى دولةً حرّة ومتقدّمة، والبديل هو الجمود والتخلّف

[1]- Nehru, The Discovery of India, op. cit., p.526.
[2]- Ibid., p.527.
[3]- Ibid., p.528-529.

والتفكّك، وصولاً إلى فقدان الحرية السياسية والاقتصادية للهند ككلّ، ولأجزائها المنفصلة كذلك. ولا يهمّ ماذا سيسمّى الاتحاد، لكن المهمّ أنّ عدداً من الأنشطة المختلفة لا يمكن تنفيذها بفعالية إلا على صعيد كلّ الهند التي يجب أن تتحوّل إلى مركز عالمي للرحلات الجوية، وأن تكون متصلة عبر سكك الحديد مع غربي آسيا وأوروبا من جهة، ومع بورما والصين من جهة أخرى. وليس بعيداً من الهند عبر الهملايا في الشمال، تقبع آسيا السوفياتية كمنطقة عالية التطوّر صناعياً مع احتمالات هائلة للمستقبل، وستتأثّر الهند بهذا، وستستجيب بطرق مختلفة. وهذا يوصله إلى الاستنتاج بأنّ رابطاً أساسيّاً يجمع كل الهند، ويمكن أن تتمتّع الوحدات المكوّنة لهذا الكيان الجامع بكامل الحرية مع مناطق من الدوائر الوسيطة فيما بينها، بحيث تكون دوائر عمل منفصلة ومشتركة في الوقت عينه. وستكون اختلافات حول حدود هذه الدوائر ومنتهاها، لكن ستكون على أسس عملية دون شعور بالقسر، بل بحرية كلّ مكوّن من مكوّنات الهند. وقبل ممارسة حق الانفصال، لا بدّ أولًا من قيام هند حرّة –كما يقول نهرو– وسيكون الانفصال ممكناً بعد ذلك، عقب زوال التأثيرات الخارجية ومواجهة المشكلات الحقيقية، كما تناول المسائل الخلافية موضوعياً بعيداً عن انفعالات اللحظة. ويشترط نهرو أن يمرّ وقت كافٍ قبل اتخاذ أيّ قرار بهذا الشأن، عشر سنوات بعد تأسيس الهند الحرّة على سبيل المثال، حيث يمكن بعد ذلك أن يمارَس حق الانفصال عبر الإجراءات الدستورية الملائمة وفقاً للإرادة الواضحة لسكان أيّ منطقة[1].

المبحث الثالث: الطريق إلى باكستان

إنّ البحث في جذور فكرة باكستان ليست مهمة سهلة، كما يقول واين ويلكوكس (Wayne Wilcox) حيث اختلف الباحثون في تحديد العامل الحاسم وراء بروز الفكرة ونجاحها في فترة قصيرة، لكن أيّ تفسير منفرد قد لا يطابق المسار السياسي المعقّد للسنوات العشرة ما بين عامي 1937 و1947م[2]. فهل كانت العوامل الاجتماعية الدينية، أم مصالح البرجوازية المسلمة؟ هل هي طموحات الطبقة الوسطى المتعلّمة أم أحلام السياسيين؟ وهل تتحمّل بريطانيا المسؤولية أساساً؟ بل ما هو دور المؤتمر الوطني الهندي؟

إن مطالب هذا المبحث تتناول الأوجه المختلفة والمتداخلة للعوامل التي أفضت بمجموعها إلى قيام دولة باكستان خلال سبع سنوات فقط، من العمل الجماهيري المركّز، والمداخلات الدبلوماسية المعقدة خلال الحرب العالمية الثانية، والصراع السياسي الحادّ بين الرابطة الإسلامية التي قادت حركة باكستان، وبين المؤتمر الوطني الهندي بقياداته التاريخية لا سيما غاندي ونهرو.

---

[1]- Nehru, The Discovery of India, op. cit., p.533-534.

[2]- Wayne A. Wilcox, The Wellsprings of Pakistan, Pakistan: The Long View, Duke University Press, Durham, NC, 1977, p.25-26.

المطلب الأول: فكرة باكستان

إنّ التناقض الحادّ بين الهندوك والمسلمين في العقائد والرموز والطقوس، والخوف على مصير الإسلام في شبه القارة الهندية، كما الصدام الديني بين الطرفين، هو أحد أوجه العلاقة التاريخية بينهما وحسب، أما أن يقال إنّ الشعور الديني الجارف، هو العامل الحاسم في قيام باكستان، فمسألة فيها نظر. وذلك لأنّ القيادة التي حملت الفكرة، ودافعت عنها بكل قوة، لم تكن تحمل هذا الشعور أصلاً، بل كانت علمانية التوجّه وغربية الثقافة، وإنّ الحافز الديني، هو الذي وفّر لها الأدوات اللازمة لتحقيق الانفصال[1]. وهل مصالح البرجوازية الإسلامية في تكوين دولة مسلمة مستقلة، هي التي جعلتها تندفع وراء الفكرة التي أصبحت مشروعاً سياسياً، فواقعاً ملموساً؟ لقد ظهرت هذه الطبقة مطلع القرن العشرين، فوجدت الفُرَص أمامها مغلقة من طرف الشركات البريطانية والهندوكية، لكنها كانت صغيرة جداً، بل كانت جزءاً من تلك الشركات[2]. وكان يقطن معظم أعضاء هذه الطبقة في المناطق ذات الغالبية غير الإسلامية، لذا لم يكن محتملاً أن يكونوا جزءاً من أيّ دولة مسلمة. وما موقف ملّاك الأراضي المسلمين؟ وهل كانت مصالحهم مؤمّنة أكثر بالانفصال لا بالبقاء ضمن الهند، باعتبار أنّ مؤسّسي الرابطة الإسلامية عام 1906م كانوا من هذه الطبقة؟ إنّ هذه الطبقة تحديداً لم تهتمّ بمشروع باكستان إلا في اللحظات الأخيرة، ولم يكن لها تأثير كبير على جماهير المسلمين، بل كانت أعجز عن استمالة الرأي العام، رغم أنّ وضعها في باكستان سيكون أفضل نسبياً مما لو بقيت الهند موحّدة. فهل كانت الطبقة الوسطى المتعلّمة هي العمود الفقري لمشروع باكستان؟ إنّ هذه الطبقة زاد حجمها مع التقدّم العلمي الذي طرأ على المسلمين في عشرينات وثلاثينات القرن العشرين، حيث تسارع نمو أعداد المعلّمين والأطباء والمحامين والضباط والبيروقراطيين، ويبدو أنّه من مصالحها الجليّة والمباشرة قيام دولة مستقلة، ولا سيما أنها الطبقة الأقل تضرّراً من الانفصال عن الهند لدى رحيل البريطانيين، وهذا ما قد يفسّر الشعبية المتزايدة للرابطة الإسلامية في المعاهد والجامعات، لكن لم يكن

---

[1]- Wilcox, The Wellsprings of Pakistan, Pakistan: The Long View, op. cit., p.28.

[2]– مع نيل الهند لاستقلالها عام 1947م، كانت شركة تجارية واحدة تضمّ مسلماً في منصب قيادي من أصل أكبر ثمانين شركة، وأصبحت النسبة بعد خمسين عاماً: شركة واحدة يقودها مسلم من أصل أكبر خمسين شركة هندية، فيما كانت حصة المسلمين في سوق العمل سواء في الريف أو المدن أقلّ نسبياً من حصة الهندوك فيما كانت نسبة البطالة أعلى.

See: - Timur Kuran and Anantdeep Singh, Economic Modernization in Late British India: Hindu-Muslim Differences, Institute for Economic Research on Civilizations at the University of Southern California, December, 2010.

كلّ أصحاب المهن الحرة من أنصار باكستان، بل كان ينظر بعضهم إلى مشروع باكستان، كما يرى الهند نفسها على حدٍّ سواء[1].

ويمكن القول أيضاً إنّ القيادة السياسية المسلمة لمختلف الأحزاب والمقاطعات كانت العنصر الحاسم في قيام باكستان، فمحمد علي جناح زعيم الرابطة الإسلامية، أضحى انفصاليّاً عنيداً بعد عام 1946م، وذا قامة عالية في الوسط السياسي في ذلك الوقت، ولم يكن منافسوه المحتملون سوى زعماء محليين في مقاطعاتهم، فلم يكن بمقدور أحد منهم تحدّي شخصيته الكاريزمية أو شعبيته الجارفة في ذلك الوقت، بل إنه قبيل الانسحاب البريطاني من الهند، وضع الزعماء المحليين تحت جناحه، فمن يجرؤ على معارضته يتعرّض موقعه السياسي للانحسار شعبياً. ثم لما قرّر المضي بمشروع باكستان، انغمس فيه تماماً بكلّ ما يملك من جهد. ولو لم يَقُد الحركة، لكان من الأرجح أن يُطبَّق النظام الفدرالي على الهند، لا أن يتمّ تقسيمها. وعلى هذا، يرى بعض الباحثين أنّ عطش جناح إلى السلطة، هو ما جعله يعمل دون كَلَل لتحقيق هذا الهدف وتأسيس دولته الخاصة. لكن ثمة ما يخرق هذا الاستنتاج المتناسق منطقياً والمبني على القرائن المتعدّدة حين قَبِل جناح بالاقتراحات الفدرالية الأخيرة المقدّمة من اللجنة الحكومية البريطانية عام 1946م ما كان سيغلق ملف التقسيم وإنشاء دولة باكستان[2].

فهل تقع المسؤولية على بريطانيا نفسها، أولاً لأنها غذّت الانقسامات الطائفية في الهند لضمان سيطرتها لأطول فترة ممكنة، وثانياً، لأنها كانت الطرف الأقوى في المعادلة السياسية والعسكرية، وكان بمقدورها ببساطة أن تعتقل جناح ورفاقه، أو أن تنقل السلطة إلى المؤتمر الوطني الهندي؟ يقول ويلكوكس إنّ سياسة التفريق بين المكوّنات الاجتماعية لبلد محتلّ هي استراتيجية إمبريالية معروفة، لكنها لا تصل إلى حدّ تشجيع الطوائف على إقامة دول مستقلة لأن هذا يضرّ بمصالح بريطانيا. ثم إنّ القوميين الهندوك والمسلمين كانوا ما زالوا أقلية حتى نشوب الحرب العالمية الثانية، وكان بمقدور سلطات الاحتلال إدارة الأمور، لكن موقعها تعرّض للانحسار والضعف بعد نشوب الحرب، وانتقلت الدفّة في الحركات السياسية من المعتدلين إلى المتشدّدين، وكانت بريطانيا تحتاج إلى الدعم الإسلامي الهندي خلال سنيّ الحرب العالمية الثانية، مع رفض المؤتمر الوطني التعاون مع بريطانيا، إلا بشروط لم تكن مقبولة آنذاك. وتلك كانت اللحظة المناسبة

[1]- Wilcox, The Wellsprings of Pakistan, Pakistan: The Long View , op. cit., p.29-31.
[2]- Ibid., p.31-32.

للرابطة الإسلامية التي لم تعارض الإسهام في الحرب إلى جانب بريطانيا، وذلك باعتبارها الناطق باسم 40% من الجيش الهندي أي الجنود المسلمين فيه. أما حزب المؤتمر، فرَفَض المشاركة في الحرب، بل أطلق حركة (اتركوا الهند)، فردّت السلطات البريطانية باعتقال قيادة المؤتمر الوطني[1].

فما دور المؤتمر الوطني نفسه في إفشال كل المبادرات، وكان آخرها ما قدّمته اللجنة الوزارية من مشروع إقامة دولة فدرالية بدلاً من تقسيم الهند؟ لقد واجهت بريطانيا بعد الحرب مشكلات عدة، ووصل حزب العمال إلى السلطة، فأعلنت الحكومة أنّ الهند ستكون حرّة قبل تموز (يوليو) 1948م، ما أفضى إلى اشتداد الصراع بين المجموعات السياسية الهندية حين كانت السلطات الحكومية في أضعف حال، وانتشار الصدامات الطائفية العنيفة في أنحاء الهند، في الوقت الذي أصبحت فيه الرابطة الإسلامية ناطقة باسم المجتمع المسلم في كلّ الهند، وكلّ ذلك من العوامل الضاغطة على صنّاع القرار. وفي تلك النقطة الحرجة، سرى اعتقاد لدى قادة المؤتمر الوطني بأنّ إدماج المجتمع المسلم المهمّش والغاضب، وتعداده مائة مليون نسمة في الهند الحرّة يحتمل من المخاطر الكبيرة ما يهدّد الوحدة الوطنية، فمالوا إلى الاعتراف بحق المسلمين بدولة مستقلة عن الهند. وبذا يكون المؤتمر الوطني هو الذي أسهم فعلاً في إقامة دولة باكستان من حيث الظاهر، وليس البريطانيين[2].

إنّ قيادة المؤتمر الوطني لم تكن موحّدة إطلاقاً، واستمرّ الوضع نفسه بعد الحرب العالمية الثانية، فاكتفى غاندي برمزيته الشعبية، فيما صار باتل الشخصية الأكثر نفوذاً من الناحية التنظيمية، أما نهرو فكان خطيباً مفوّهاً ومتفهّماً. ورفض غاندي تقسيم الهند، فيما كان باتل الأقل تأدلجاً، وقريباً من جناح أكثر من نهرو في كيفية تناول قضايا الاقتصاد والقضايا الخارجية، لكنه كان محسوباً على المحافظين. أما رؤية نهرو لمشروع باكستان، فكانت أكثر تعقيداً من تلك التي لغاندي، لكن لأسباب أخرى. فقد اعتقد أنّ الرابطة الإسلامية منخرطة بنوع من ظلامية القرون الوسطى، وأنّ شعار "الإسلام في خطر" ليس حقيقياً، وأنّ كثيراً من السياسيين يستغلّونه لمصالح خاصة. وإنّ نموذجه لهند المستقبل امتداد لما كانت عليه في زمن الاحتلال البريطاني، أي دولة محايدة، لكن أكثر تدخلاً في التخطيط الاجتماعي والاقتصادي، وغير مهتمّة بالدِّين. لكنه كان أيضاً ذا نظرة واقعية، وكان يعلم أنّ الرابطة الإسلامية تتمتّع بشعبية حقيقية، وكان جناح يعني ما

[1]- Wilcox, The Wellsprings of Pakistan, Pakistan: The Long View, op. cit., p.32-34.
[2]- Ibid., p.33.

يقول بعد عام 1946مK أنه سيكون له بلده الخاص. وإنه نهرو الذي خرّب الحلّ الأخير[1]، والذي قدّمته اللجنة الوزارية، والقاضي بتطبيق النظام الفدرالي في الهند، وتقسيم البلاد إلى ثلاث مقاطعات، إحداها تضمّ تقريباً ما عُرف لاحقاً بباكستان الغربية[2].

المطلب الثاني: تحوّل الرأي العام

إنّ السؤالين المركزيين في هذا السياق هما هل برزت في السنوات الأخيرة قبل الانسحاب البريطاني ولاءات سياسية جديدة تأييداً لفكرة باكستان، وإذا كان صحيحاً فلماذا؟ وهل كانت باكستان تعبيراً عن الشعور العميق بأنّ الإسلام في شبه القارة في خطر أم هي فكرة علمانية اتخذت من الدِّين رمزاً ودافعاً؟

إنه مع الضعف الذي اعترى الحكم البريطاني، وحين أصبح الاستقلال الهندي في الأفق، انقسمت القيادة المسلمة وفق خطوط سياسية جديدة، فرأى فريق أنّ الهند المستقلة ستمنح الإسلام بيئة محايدة حيث بإمكانه الاستمرار بدوره التاريخي، واعتبر فريق آخر والذي كان يعتقد بأنّ الحكم البريطاني معادٍ دائماً للإسلام، أنّ قيام حكومة هندية مستقلة حيث المسلمون أقلية، سيكون مضرّاً بالنظام الاجتماعي الإسلامي. وثمة فريق ثالث ممن يرى معظم أعضائه أنّ بريطانيا محايدة، لم يكن ليقبل فكرة أنّ الهند الهندوكية يمكن أن تكون محايدة. والفريقان الأخيران واللذان يحملان أسباباً مختلفة جداً، هما اللذان التقيا على دعم حركة باكستان[3].

لقد فقدت بريطانيا دورها الموروث منذ مائة عام كقوة توازن في أوروبا، مع انطلاق الحرب العالمية الأولى، كما اضطرتها الجهود الحربية إلى استدعاء كثير من القوات الاحتياطية لجيشها الهندي حيث انتشرت في أوروبا والشرق الأوسط. وبالمقابل، وعدت بريطانيا سكان شبه القارة الهندية بزيادة احتمالات حصولهم على الحكومة الذاتية، وهذه لم تدلّ فقط على ضعفها النسبي إزاء القوى المؤثرة في الأحداث آنذاك، بل أثارت رغبة الهنود مسلمين وهندوكاً بنيل استقلالهم السياسي. لكن المسلمين كانوا مع ذلك قلقين من

---

[1]- يؤكد أبو الكلام آزاد أنه بعدما قبل محمد علي جناح باقتراحه الأخير لتجنب تقسيم الهند، وبعدما وافق المؤتمر الوطني على الاقتراح رغم معارضة الجناح اليساري فيه، نظّم نهرو مؤتمراً صحافياً أعلن أثناءه أنه بعد قيام الهند المستقلة يتولى المجلس التأسيسي بدراسة الاقتراح وتعديله أو تغييره، فمنحَ بذلك جناح فرصة الانقضاض على الاقتراح.

See: - Abul kalam Azad, India wins freedom, op. cit., p.163-164.

[2]- Wilcox, The Wellsprings of Pakistan, Pakistan: The Long View, op. cit., p.35-36.

[3]- Ibid., p.27.

التبدّل المفاجئ في المواقع، ومن عواقب التحرّر من البريطانيين، حيث بدأت التساؤلات حول الوضع الإسلامي إزاء الجهود المنسّقة التي يقوم بها الهندوك للتعامل مع الظروف الجديدة. فقد عانى المسلمون بعد عام 1857م من التهميش المنهجي، وانكفأوا عن تلقّف الفرص التعليمية المتاحة، وعزلوا أنفسهم فأخلوا الساحة للهندوك الذين استغلوا أيّ فرصة ممكنة للدخول في الإدارة البريطانية.

وعندما أفاق المسلمون من غفوتهم، وأدركوا أنهم أصبحوا متخلّفين عن الهندوك في كل المجالات، حاولوا تصحيح الوضع، لكن الوقت كان متأخراً جداً، في حين أنّ الهندوك وبتشجيع بريطاني، أخرجوا نوعاً جديداً من القيادة الشعبية التي لم تكن واعية وكفوءة وحسب، بل كانت مصمّمة على منح الهند نهضتها السياسية. وبما أنّ قدرة بريطانيا على التحكّم بشبه القارة الهندية قد انحسرت فعلاً، فمعنى هذا أن كُلّاً من المسلمين والهندوك، قد تُركوا ليواجهوا مصيرهم وحدهم[1]. وبما أنّ إعادة الحكم المغولي بعيدة المنال بالتوازي مع نهضة الهندوك من الناحية التنظيمية تحت الحكم البريطاني، ولا سيما بعد تأسيس المؤتمر الوطني الهندي عام 1885م، فقد وجد المسلمون أنفسهم أمام خيار من اثنين، إما الانضمام إلى المؤتمر الوطني، والعمل على إقامة دولة متعدّدة دينياً وعرقياً، وإما العمل في مسار مستقل. وبتأسيس الرابطة الإسلامية عام 1906م، بدا أنهم اختاروا المسار الثاني، بعدما أضحى واضحاً لكثير من المسلمين أنّ البريطانيين سيتخلّون يوماً عن الهند، ولن يمكنهم العيش في دولة يسيطر عليها الهندوك، ولذا عليهم إيجاد تعبيراتهم السياسية المستقلة. فكان الشعار الجامع من أجل إقامة دولة مستقلة، هو "الإسلام في خطر"، ولا يخفى ما لهذا الشعار من مضمون ديني مؤثر[2].

ويقول زايرينغ (Ziring) إنّ المسار الانفصالي الذي مضت فيه الرابطة الإسلامية ليس مفاجئاً، طالما أنّ البريطانيين استخدموا الاختلافات بين المسلمين والهندوك من أجل إحكام قبضتهم على الهند، فقد درجوا على تشكيل وحدات عسكرية متجانسة دينياً من المسلمين والهندوك والسيخ، وانقسمت هذه الوحدات أيضاً إلى وحدات أصغر مختلفة وفق التقسيمات الإثنية والجغرافية، بشكل يمنع التأثيرات السياسية على الجنود. لذا، كانت الألوية المسلمة محايدة وغير مشاركة في تلك المرحلة من الصحوة الإسلامية العامة في جنوبيّ آسيا، عندما كان السياسيون المسلمون يحاولون استنهاض الرأي العام من أجل قضية الانفصال. وكان محامون

---

[1]- Ziring, Pakistan: The Enigma of Political Development, op. cit., p.21.
[2]- Ibid., p.22.

ومعلّمون وأطباء تدرّبوا في بريطانيا، في طليعة ما يسمى بـ"حركة الحرية"، قد نجحوا في اجتذاب الطلاب المسلمين، وعدد من الأمراء الذين أقرّهم البريطانيون على حكمهم المحلي. وإضافة إلى هذه النخبة المتعلّمة، كان هناك مُلّاك الأراضي والتجّار والمقاولون، الذين شكّلوا مصدر تمويل مهم للحملة. لكن اللافت أنّ من بين كل مكوّنات المجتمع المسلم غاب عن "حركة الحرية" التي أطلقتها الرابطة الإسلامية، علماء كبار من رجال الدِّين الذين كانوا يقومون بدور أساسي في يوميات كل مسلم[1]. فبعد الحرب العالمية الأولى، لم يكن العلماء المشهورون ببعيدين عن عالم السياسة ولا كانوا غافلين عن حاجات مجتمعهم، لكنهم رأوا من الضروري العمل مع الهندوك لانسحاب بريطاني مبكر من الهند. بل إنّ كثيراً من هؤلاء انضمّوا إلى المؤتمر الوطني في محاولة لتخفيف مخاوف المسلمين من نيات الهندوك إزاءهم، وللقيام بعمل مشترك لتحرير شبه القارة الهندية بدلاً من مشروع تقسيم المنطقة، والذي كانوا يرون فيه لعبة بريطانية. كما اعتبروا أنّ حال المسلمين في شبه القارة سيزداد سوءاً لو نجح مشروع التقسيم، وهو العبء الذي سيُلقى بشكل خاص على عاتق المسلمين الذين سيبقون في المنطقة الخاضعة للأغلبية الهندوكية، والذين سيكونون في مجمل التقديرات بعشرات الملايين. وبالنسبة إليهم، فإنّ إنشاء كيان إسلامي مستقل سيضع مسلمي الهند في خطر أكبر، لذلك أصرّوا على ضرورة البحث عن صيغة أخرى غير التقسيم الذي تطالب به الرابطة الإسلامية[2].

ومن أبرز المعارضين لمشروع التقسيم من العلماء المشهورين أبو الكلام آزاد الذي أصدر بياناً مفصليّاً في 15 نيسان (أبريل) عام 1946م، قال فيه إنه يرفض فكرة الأرض الطاهرة التي يقوم عليها مشروع باكستان، فهذا الأساس هو غير إسلامي، إذ جعل اللهُ الأرضَ كلها مسجداً بحسب نصّ الحديث النبوي[3]، بل إنّ طرح التقسيم يتفق مع الأصولية البرهمية التي تقسم الأرض والناس وفق ثنائية المقدّس وغير المقدّس. ورأى كذلك أنّ مشروع إقامة وطن قومي للمسلمين في شبه القارة الهندية بُني قياساً على مشروع إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين. وبينما التعاطف ممكن مع الفكرة القومية اليهودية – حسب تعبير آزاد – لأنّ اليهود مبعثَرون في أنحاء العالم، وهم أقلية في كل مكان، ولن يكون لهم صوت قوي في أيّ إدارة حكومية،

---

[1]- Ziring, Pakistan: The Enigma of Political Development, op. cit., p.23.

[2]- Ibid.

[3]– جاء في صحيح البخاري عن جابر عبد الله: "أعطيت خمساً لم يُعطَهنّ أحد من الأنبياء قبلي، نُصرت بالرعب مسيرة شهر، وجُعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، وأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصلّ، وأُحلّت لي الغنائم، وكان النبي يُبعث إلى قومه خاصة، وبُعثت إلى الناس كافة وأعطيت الشفاعة". صحيح البخاري، رقم الحديث: 438.

فإنّ الأمر مختلف جدّاً في الهند حيث يفوق عدد المسلمين 90 مليون فرد، وهم عنصر مهمّ نوعاً وكمّاً بما فيه الكفاية في الحياة الهندية، ويمكن أن تكون لهم كلمة الفصل في مسائل الإدارة والسياسة. ويضاف إلى ذلك، تركّزهم الديموغرافي في مناطق محدّدة، وعلى هذا يفقد مشروع باكستان أيّ معنى. وبالمقابل، ستكون الآثار ضارّة بالمسلمين خاصة، فإذا ما انقسمت الهند إلى دولتين، فسيبقى في هندستان خمسة وثلاثون مليون مسلم مبعثَرون في مجموعات صغيرة نسبياً في كلّ أنحاء الهند، وسيشكّلون 17% في المقاطعات المتحدة، و12% في بهار و9% في مدراس، أي سيكونون أضعف مما هو حالهم قبل ذلك في المقاطعات ذات الأغلبية الهندوكية، والتي عاشوا فيها لما يقرب من ألف عام حيث أقاموا فيها مراكز مشهورة للحضارة الإسلامية، لكنهم سيستيقظون ذات ليلة ليكتشفوا أنهم أصبحوا غرباء في أرضهم، متخلّفين صناعياً وتربوياً واقتصادياً، ومتروكين تحت رحمة حكم هندوكي كامل[1].

لقد تصدّى العلماء وحدهم لإجهاض مشروع الدولة المسلمة المستقلة، حتى وصفهم السياسيون بالسذاجة، فلم يتأثروا بالحماس الذي انتشر وسط الجماهير تجاه الرابطة الإسلامية، وحيث أكّدت كلّ المؤشرات تحوّل الرأي العام من القيادات التقليدية إلى القيادة الحديثة، والتي بخلاف الآخرين لم تكن قريبة بما فيه الكفاية من التراث الإسلامي. وعلى هذا، فإنّ إنشاء دولة مسلمة في جنوبيّ آسيا، لم يكن من جهد رجال الدِّين، بل من الرجال المتعلّمين تعليماً غربياً، والذين كانوا قادرين في تلك الفترة على تمثيل مشاعر الشعب دون التعبير عنها بالضرورة، إذ إنّ الجماهير التي انقادت للقيادة المتغرّبة، لم يكن لديها فكرة واضحة حول الأهداف، ولم يكن بمقدور قادتهم توضيح الفكرة لهم أيضاً. واجتمع بعضهم مع بعض بسبب الظروف أكثر من كونه قراراً، وكان اندفاعهم انفعاليّاً أكثر منه موقفاً موضوعيّاً. وباختصار كانوا يعرفون ما لا يريدونه، لكن لم تكن لديهم فكرة واضحة عن الذي يؤيدونه. كلهم كانوا مسلمين وكلهم كان يريد أرضاً حرّة من التأثير الهندوكي، وهذا كان كافياً للاجتماع فيما بينهم.

ومما تجدر ملاحظته في هذا السياق كما يقول زايرينغ أنّ الذين اتبعوا الرابطة الإسلامية بدلاً من العلماء لم يكونوا بذلك يفضّلون الخيار العلماني على الديني[2]، فلما أقدم مصطفى كمال أتاتورك البطل القومي آنذاك على إلغاء الخلافة العثمانية، فانهارت حركة الخلافة في الهند، ظلّ الحلم قائماً لدى مسلمي

[1]- Abul kalam Azad, India wins freedom, op. cit., p.150-151.
[2]- Ziring, Pakistan: The Enigma of Political Development, op. cit., p.22-23.

جنوبيّ آسيا. لذلك لما قاد محمد علي جناح الرابطة الإسلامية في دعوتها لإقامة دولة باكستان المستقلة عن الهند، وفق نظرية الدولتين، لم يكن كثير من أتباعه يهتمّون لتأسيس دولة جديدة ومستقلة، بقدر ما كان الاهتمام بالفكرة الإسلامية عن إقامة كيان سياسي قابل للتوسع في مرحلة لاحقة، ذلك أنّ كثيراً من مؤيّدي الانفصال، كانوا يرجون تحقيق الوحدة الإسلامية على أن تكون باكستان الخطوة الأولى[1].

وتبلغ المفارقة ذروتها حين يكون معظم مؤيدي جناح من المسلمين القاطنين في المناطق ذات الأغلبية الهندوكية، في حين أنّ التأييد كان أقلّ في مناطق الغالبية المسلمة، بينما المكان المرشّح لإقامة دولة باكستان هو في المناطق ذات الأغلبية الإسلامية حيث تأييد الفكرة أقلّ، وليس في المناطق ذات الغالبية الهندوكية حيث تأييد المسلمين فيها هو الأكبر. فالإسلام لم يكن في خطر في الحدود الشمالية الغربية ولا في بلوشستان، وليس حتى في السند. وفي البنجاب، لم يكن لدى المسلمين أو السيخ أو الهندوك أيّ مشكلة في العلاقات المشتركة، بل تفاهموا على ترتيب معين مما يسمح بدرجة معينة من الاتفاق السياسي. أما الصورة في البنغال فكانت مختلفة عن الشطر الغربي، إذ إنّ الحكومات التي تحكم الولاية من كلكوتا كانت تحت هيمنة المسلمين، لكن ثمة تيار تحت السطح كان يتذمّر من سيطرة الهندوك في البنغال اقتصادياً ومالياً. بل إنّ الرابطة الإسلامية وُلدت في دكّا، المدينة الإسلامية الأهم في البنغال، فيما لم يكن الوجهاء المسلمون فيها من البنغال، بل من المناطق الهندية حيث نسبة التمييز ضدّهم عالية. وعلى هذا، فإنّ البنغال كانت الأكثر تأييداً لفكرة الانفصال من المناطق الأخرى، وفي مرحلة مبكرة[2]،[3].

إنّ الذين أصبحوا باكستانيين بعد الانفصال، لم يكونوا يتشاركون القَدْر نفسه من الحماس أو الحلم، وبعضهم لم يكونوا سعداء بالتدفّق المفاجئ لملايين المهاجرين إلى مناطقهم، وخشوا أن تمنحهم الرابطة الإسلامية امتيازات ضارّة بمصالحهم، حيث كان المهاجرون أكثر تعلّماً وكفاءة من سكان تلك المناطق. لذلك نشأت توترات بين المهاجرين والسكان الأصليين، بل وقعت حرب أهلية بين شطري باكستان، فنشأت دولة جديدة في الشرق هي بنغلادش، وظهرت حركات انفصالية في السند وبلوشستان والمقاطعة الحدودية الشمالية الغربية[4].

[1]- Ziring, Pakistan: The Enigma of Political Development, op. cit., p.26-28.

[2]- Ibid., p.27-28.

[3]- انظر ملحق الخرائط، الخارطة رقم 7، ص237.

[4]- Ziring, Pakistan: The Enigma of Political Development, op. cit., p.27-28.

المطلب الثالث: استراتيجية محمد علي جناح

مع تلمّس غموض الشعار الذي أطلقه جناح لاجتذاب الجماهير الإسلامية إلى مطلب باكستان، وتناقض التوجّهات حتى لدى الكتلة الشعبية الواسعة التي أيّدت الانفصال، يتبين لنا أنّ جناح كان ناجحاً في إثارة الشعور الإسلامي لدى عامة الناس، إلى درجة تمكنّه من التضييق على خصومه الأقوياء، سواء أكانوا زعماء الهندوك في المؤتمر الوطني، أو كبار علماء المسلمين في جمعية علماء الهند. وهو كان يحتاج على وجه الخصوص إلى دعم معظم المسلمين حتى الذين لن يستفيدوا إطلاقاً من هذا الجهد، بل ربما تضرّروا منه أشدّ الضرر، كي يتمكّن من إقناع البريطانيين بوجود تأييد شعبي ملائم. وفي هذه النقطة بالذات، كان المسلمون متّحدين إلى درجة كبيرة خلف قيادتهم القومية. أما الأيديولوجيون كالعلماء الذين لم يسيروا بمسار باكستان، أو الذين ما زالوا يفكّرون بالمجتمع الإسلامي الأوسع، فقد تجاهلهم الجمهور وكانوا الأقل أتباعاً. وبعد الحرب العالمية الثانية، كانت بريطانيا تميل للاعتراف بالحركات القومية بعكس الحركات الأيديولوجية التي تهدّد إعادة ترتيب موازين القوى. وعليه فقد أيّدت بريطانيا الرؤية المحدودة لجناح بشكل واعٍ لها أو بلا وعي[1].

لقد مثّل محمد علي جناح المسلمين الهنود في الجولة الأولى من الطاولة المستديرة في لندن عام 1920م، لكن غاندي بات القائد الحقيقي لحركة الاستقلال عن بريطانيا، فيما ابتعد جناح عن واجهة الحدث، فظلّ في بريطانيا حتى عام 1934م، حين قرّر العودة والعمل من أجل قضية الانفصال، وكانت الرابطة الإسلامية في حالة فوضى عارمة. وحين تحوّل مشروع حكومة الهند إلى قانون عام 1935م، وجرت بموجبه انتخابات عامة عام 1936م، فاز المؤتمر الوطني بمعظم المقاعد المخصّصة للمسلمين، ولم تفز الرابطة الإسلامية إلا بـ108 مقاعد من أصل 484 مقعداً، ما جعل المؤتمر الوطني يتهاون بالرابطة وجناح، وأن لا وجود لجهة أخرى تمثّل الصوت المسلم، فكان أن أهمل القضايا الأساسية التي تهمّ المسلمين، وهي الظروف التي أدت إلى اتخاذ القرار الشهير في اجتماع الرابطة الإسلامية في لاهور عام 1940م، والداعي إلى إقامة دولة إسلامية أو أكثر في شبه القارة الهندية حيث عُرف بقرار باكستان أو (Pakistan Resolution). وهذا

---

[1]- Ziring, Pakistan: The Enigma of Political Development, op. cit., p.44.

القرار معطوفاً على أحداث الحرب العالمية الثانية، شقّ طريقاً مباشراً إلى إنشاء دولة باكستان بعد انتهاء الحرب[1].

اجتاحت المانيا بولندا في 1 أيلول (سبتمبر) 1939م، فردّت بريطانيا وفرنسا بإعلان الحرب على ألمانيا في الثالث من الشهر نفسه. وفي ذلك اليوم، أعلن حاكم الهند اللورد لينلثغو أنّ الهند جزء من الحرب من أجل الحرية، واستدعى جناح وغاندي كلاً على حدة في 4 أيلول (سبتمبر) ليطلب منهما دعم المسلمين والهندوك في الجهد الحربي[2]. اتخذ القرار البريطاني من دون موافقة الحكومات المحلية لـ9 ولايات من أصل 11 ولاية في الهند البريطانية، وكانت الولايات التسعة مؤيدة للمؤتمر الوطني، في حين أنّ الحكومتين الباقيتين مواليتان للرابطة الإسلامية. لذلك اعتبر المؤتمر الوطني هذا القرار إهانة للأمة الهندية، وطلب من بريطانيا تحديد أهداف الحرب على دول المحور قبل اتخاذ الموقف المناسب، بخلاف الرابطة الإسلامية التي لم تناقش هذه المسألة أصلاً، وانخرطت في دعم بريطانيا بشرط الحصول على بعض المكاسب[3].

كان ونستون تشرشل (Winston Churchill) (1874-1965م) رئيس حكومة الحرب آنذاك، معارضاً بشدة لمطالب المؤتمر الوطني بالحكم الوطني، وظلّ حتى النهاية متمسكاً برؤيته الاستعمارية، كما رفض اقتراح وزير الدولة لشؤون الهند اللورد زيتلاند (Zetland) لعقد مؤتمر مصغّر في آذار (مارس) 1940م يجمع القادة الهنود لمناقشة وضع الدستور، معتبراً أنّ الخلاف الهندوكي الإسلامي هو عماد الحكم البريطاني في الهند، ومن غير المفيد محاولة ردم الهوة بين الطرفين[4]. وفي هذه المرحلة بالذات، وبعدما رفض المؤتمر الوطني التعاون مع بريطانيا في مسألة أهداف الحرب، بات الاعتماد أكبر على الرابطة الإسلامية وعلى جناح الذي استغلّ الفرصة لتقديم الدعم. وهذا الوضع، لم يكن ليساعد في تجاوب الرابطة الإسلامية مع المؤتمر توصلاً إلى اتفاق بشأن الوضع الدستوري. وراح جناح يزيد من مطالبه مرة بعد أخرى، وينتقد بشدة المؤتمر الوطني وقادته مثل غاندي ومولانا أبي الكلام آزاد، وجواهر لال نهرو، وساردار باتل، وهو ما كان يتسبّب بإلحاق أضرار في العلاقات الهندوكية الإسلامية من الصعب إصلاحها[5].

---

[1]- Ziring, Pakistan: The Enigma of Political Development, op. cit., p.69.
[2]- Panigrahi, India's Partition, op. cit., p.86.
[3]- Ibid.
[4]- Ibid., p.88.
[5]- Ibid., p.97.

وفي 23 آذار (مارس) عام 1940م، أصدرت الرابطة الإسلامية قرار باكستان، مع إعلانها أنّ أيّ مشروع دستوري، لن يكون مقبولاً للمسلمين قبل الاتفاق على المبادئ التالية: رسم حدود المناطق التي يجب تشكيلها، مع تنفيذ تصحيحات جغرافية حيث يكون ذلك ضرورياً، وأن تُجمع المناطق ذات الأغلبية الإسلامية في الشمال الغربي والمناطق الشرقية لتكون دولاً مستقلة، وأن تكون وحداتها محكومة ذاتياً وذات سيادة. ومنَحَ القرار المذكور ضمانات قانونية للأقليات في الدول الناشئة، وكذلك في وحداتها. وفي تموز (يوليو) من العام نفسه، بعث جناح بمذكرة إلى لينلثغو يطلب فيها ضمانات صريحة بأنّ بريطانيا لن تصدر مواقف معارضة لقرار باكستان، وأن لا مكان لدستور مؤقت أو دائم من دون موافقة الرابطة الإسلامية[1].

رغم ذلك، فإنّ نفوذ جناح في المقاطعات ذات الغالبية الإسلامية في السند والحدود الشمالية الغربية والبنجاب والبنغال وآسام، كان في الحدّ الأدنى حتى عام 1942م، وكان عاجزاً عن الحصول على تأييد المقاطعات الخمس الأولى من أجل مشروع باكستان. وكان قادة هذه المقاطعات عائقاً رئيسياً بين جناح وبين الحصول على تأييد المسلمين فيها، وهم خان بهادر الله بخش (Khan Bahadur Allah Baksh) في السند وكان مؤيداً للمؤتمر الوطني، والدكتور عبد الجبار خان المعروف بخان صاحب (Khan Sahib) (1883-1958م) في المقاطعة الشمالية الغربية الحدودية، والسير إسكندر حياة خان، رئيس الحكومة وزعيم الحزب الوحدودي في البنجاب، وفضل الحق (Fazlul Haq) (1873-1962م) في البنغال وكان رئيس الحكومة المحلية ومعارضاً لتهميش البنغاليين في الرابطة الإسلامية، والسير محمد سعد الله (Sir Mohammad Saadulla) (1885-1955م) رئيس حكومة آسام[2]. توفي إسكندر حياة خان في كانون الأول (ديسمبر) 1942م، واغتيل بهادر الله بكش في أيار (مايو) 1943م، فانفسح المجال أمام أنصار جناح في ولاية السند، فيما طُرد جناح فضل الحق من الرابطة الإسلامية في العام نفسه، أما الدكتور خان صاحب فظلّ رئيس الحكومة المحلية حتى إعلان الاستقلال.

وعليه، لو انهزم أنصار الرابطة في انتخابات عام 1946م في مقاطعات البنجاب والسند والمقاطعة الحدودية الشمالية الغربية، لكان ممكناً الحفاظ على وحدة الهند. فلولا دعم حكومة المحافظين لجناح، وكذلك الحاكم البريطاني لينلثغو، وهو من المحافظين أيضاً، لما كان لجناح أن يمرّ بمشروع الانفصال. وقد مُدّدت

---

[1]- Panigrahi, India's Partition, op. cit., p.152.
[2]- Ibid., p.97-98.

ولاية الحاكم البريطاني ثلاث مرات بفضل تشرشل، ومن ضمنها سبع سنوات ونصف السنة تمثّل الفترة الحرجة قبيل الاستقلال. إضافة إلى ذلك، فإنّ مستقبل الهند بالنسبة لتشرشل كان صورة غائمة، بل لم يكن يهمّه بشيء أثناء الحرب، في حين بُذلت جهود بريطانية للتوفيق بين المؤتمر الوطني والرابطة الإسلامية حول القضايا الدستورية، وكان آخرها مؤتمر سيملا عام 1945م.

وكان الحاكم البريطاني في حرج، فهو ينفّذ أوامر تشرشل الكاره للمؤتمر الوطني، في حين أنّ بريطانيا كانت تحتاج لدعم الحزب الأكبر في الهند في الجهد الحربي، أي المؤتمر الوطني. أما المؤتمر، فكان نفسه منقسماً حول الموقف المفترض اتخاذه في الحرب، فجواهر لال نهرو كان يميل إلى تأييد بريطانيا والحلفاء ضد دول المحور أي ألمانيا وإيطاليا واليابان، في حين أنّ سبهاس بوز (Subhas Bose) (ولد عام 1897م) كان يؤيد سياسة الاستفادة بأقصى ما يمكن من بريطانيا لتحقيق الاستقلال.

إنّ معظم الطبقة البيروقراطية في الحكم البريطاني كانوا من المحافظين، وقد كانوا ينظرون إلى المؤتمر الوطني كعدوّ بسبب حركة العصيان المدني التي قادها غاندي ما بين عامي 1930 و1934م، فكيف يمدّون إليه يد الصداقة؟ من ناحية ثانية، كانت الحكومة مستعدة لاستغلال الانقسام المجتمعي والورقة الإسلامية خاصة بوجه المؤتمر الوطني، مع استعداد جناح لدعم بريطانيا في الحرب، فيما ألحّ لينلثغو على لندن لاعتبار المطلب الإسلامي. أما الرابطة الإسلامية، فقدّمت إسهامات مهمة في الحرب إلى جانب الأمراء الذين يملكون الثروة والنفوذ والأرض، وشكّل المسلمون أغلبية القوات في صفوف الجيش الهندي الذي قاتل في جبهات مختلفة للدفاع عن مصالح بريطانيا[1].

بالمقابل، دعا المؤتمر الوطني أعضاءه خلال الحرب إلى وقف التعاون مع البريطانيين، وطلب من موظفي الحكومة التابعين له في المقاطعات ترك مناصبهم، فقوبلت هذه الخطوة بحبور كبير من الرابطة حتى وصف جناح ذلك اليوم بـ"يوم الخلاص" داعياً المسلمين إلى الاحتفال والإسهام في الحرب مع الإنكليز، وكان هذا تكتيكاً ناجحاً، فقادة المؤتمر يقبعون في السجون بتهمة التحريض وعرقلة الجهد الحربي، فيما موقع الرابطة في تصاعد. وأعلنت بريطانيا أنها ستنسحب من الهند بعد انتهاء الحرب وليس قبل ذلك، وكان هذا مقبولاً من الرابطة ومرفوضاً من المؤتمر. أما كريبس الذي زار الهند في عام 1942م بهدف تحضير الهند

[1]- Panigrahi, India's Partition, op. cit., p.98-102.

للحكم الوطني فقد فشل، لأنّ كلاً من المسلمين والهندوك لم يعودوا متفقين على الرؤية المستقبلية للبلاد، وظروف الحرب جعلت أي اتفاق مستحيلاً.

لذا، حين انتهت الحرب العالمية الثانية تسارعت الأحداث السياسية، فجناح جدّد نشاط الرابطة الإسلامية منتقلاً من منطقة إلى أخرى حيث أقنع البريطانيين بمشروعية المطلب الإسلامي. وجرت انتخابات عام 1945م، فجاءت النتائج مخالفة تماماً للانتخابات السابقة في عام 1937م. ونالت الرابطة التي خاضت المعركة تحت شعار باكستان معظم أصوات الناخبين المسلمين، ولم يعد ممكناً ردع حركة باكستان عن تحقيق هدفها. وفي آذار (مارس) 1946م زارت الهند لجنة بريطانية مرسلة من البرلمان البريطاني في محاولة يائسة أخيرة لإنقاذ وحدة الهند، لكنها فشلت أيضاً. وفي آذار (مارس) من العام التالي، جاء اللورد لويس مونباتن (Louis Mountbatten) (1900-1979م) لاستلام مهامه كآخر حاكم بريطاني للهند، ورغم أنّ موعد رحيله كان في عام 1948م، إلا أنه عدّل من الموعد معلناً أن الرحيل سيكون في آب (أغسطس) 1947م، حيث لم يكن أحد مستعداً بعد للانسحاب البريطاني المبكر، وبخاصة الرابطة الإسلامية التي كانت تحتاج لمزيد من الوقت حتى تُكمل الاستعدادات اللازمة لتحمّل أعباء الحكم. لكن مونباتن كان مندفعاً لترك الهند للأطراف المتخاصمة لتجنيب بريطانيا عبء محاولة إقامة توازن بين المسلمين والهندوك. قَبِل البريطانيون مطالب المؤتمر بأن تخضع المقاطعات التي تضمّ أعداداً كبيرة من المسلمين وغيرهم للتقسيم هي بدورها. وعلى هذا، أمرت لجان الحدود برئاسة السير سيريل رادليف (Cyril Radcliffe) بتقسيم البنغال والبنجاب. لم يكن جناح راضياً لأنه يعني أنّ الجزء الباكستاني من البنغال سيكون محروماً من المنطقة الصناعية، كما رأى السيخ أنّ المسلمين فوّتوا عليهم قيام دولة مستقلة باسم خالصتان بتقسيم البنجاب. لكن الفرحة لم تدم طويلاً، فقد أصبحت باكستان أمراً واقعاً، لكن من دون معالم دولة، فلا خزينة لديها ولا موارد، وكانت معتمدة على مخازن الحكومة الهندية وعلى أموالها. فهناك ملايين اللاجئين الذين يحتاجون إلى المساعدة، وخاصة في البنجاب. وبدأت المناوشات مع الهند بخصوص مملكة كشمير المتنازع عليها[1].

لقد وُلد الكيان الجديد بشكل مرتجل وكان بالغ الهشاشة، ولولا حضور جناح وقيادته لباكستان فور إعلان تأسيس الدولة كحاكم عام بتفويض من المجلس التأسيسي لانهارت باكستان خلال أسابيع. ورغم

[1]- Ziring, Pakistan: The Enigma of Political Development, op. cit., p.70-71.

تدهور صحته بعد أشهر قليلة من إعلان الدولة، لم يكن بمقدوره الانسحاب من الساحة السياسية، كما فعل غاندي بسبب التحديات الكبرى التي عليه مواجهتها، ومات بعد تحقيق حلمه بفترة وجيزة في 11 أيلول (سبتمبر) 1948م لدى وصوله إلى مدينة كراتشي[1].

[1]- Ziring, Pakistan: The Enigma of Political Development, op. cit., p.71.

خاتمة

لَقِي الدعاة المسلمون في شبه القارة الهندية بيئةً شديدةَ التعقيد جغرافيّاً واجتماعيّاً، إثنيّاً ودينيّاً، وكذلك عانى الفاتحون منهم سواء أكانوا عرباً أم عجماً في محاولة السيطرة على كامل أنحاء البلاد. ولم يتمكّن الحُكّام خلال سبعة قرون من تعاقب الدول الإسلامية من حسم الصراع الديني والاجتماعي، كما لم تصمد أطروحة التهجين الديني بين الإسلام وسواه برعاية مباشرة من السلطان أكبر، ولا نجحت مبادرة السلطان أورنكزيب لترسيخ حكم الإسلام بالقوة على الأكثرية الهندوكية في كلّ الهند، فبقي المسلمون أقلية حاكمة ذات امتيازات سياسية واقتصادية واجتماعية رغم انحلال الدولة المغولية بعد وفاة أورنكزيب. فما أن انتقل الإنكليز من طور التغلغل التجاري إلى الاحتلال العسكري، وبخاصة بعد انتصار قوات شركة الهند الشرقية على حاكم البنغال سراج الدولة في معركة بلاسي عام 1757م حتى انقلب وضع المسلمين ليكونوا أقلية مغبونة، وليصبحوا بعد تمرّد 1857م أقلية مضطَهدة، وبدا أنهم مع الانسحاب البريطاني سيكونون مهدَّدين في وجودهم إزاء الغالبية الهندوكية.

لقد نجحت الهندوكية كديانة عبر التاريخ، في إعادة التشكّل إزاء الأديان الوافدة إلى شبه القارة الهندية، كما في استيعاب المذاهب المنشقّة عنها أو المتمرّدة عليها كالبوذية والجينية، بسبب طبيعتها المائعة وإطارها الفضفاض، لكن الإسلام بعقيدته التوحيدية الصلبة كان العائق الأكبر أمامها، رغم أنها تمكّنت أحياناً من التأثير في الاتجاهات الإسلامية الصوفية المائلة نحو فلسفة وحدة الوجود، وبالمقابل اقتبست بعض عقائدها وطقوسها في اتجاهاتها الإصلاحية، مثل توحيد الآلهة في واحد، والتبرّك بأضرحة الأولياء والقدّيسين، ومحاولة كسر التراتب الطبقي.

وفي حقبات زمنية مختلفة، مارست الهندوكية نفوذها المعنوي على بعض حُكّام المسلمين لا سيما الجَهَلة منهم بمبادئ الإسلام، وكان السلطان جلال الدِّين محمد أكبر التيموري أحد أبرز الأمثلة لتأثير الأغلبية الهندوكية على الطبقة الحاكمة المسلمة، رغم أنه في نهايات حكمه، ابتدع ديناً إلهياً فيه من كلّ الأديان السائدة بوجهٍ ما، دون أن يتمكّن من إرضاء أحد. وما أن فشلت المحاولة الإسلامية الأخيرة في القرن الثامن عشر الميلادي في أيام السلطان أورنكزيب، في توحيد كلّ الهند، مع تهميش المكوّنات الهندوكية من سلالات سياسية وحركات عسكرية، حتى بدأ الانحدار السريع للطبقة السياسية الإسلامية، وبروز دور الفقهاء

والدعاة كقوة اجتماعية بديلة، ومن أهمهم شاه ولي الله الدهلوي الذي لمع نجمه في فترة حرجة من تاريخ الإسلام في الهند، فحاول تنقية الفكر والممارسة من الشوائب، وخاض في مجال الإصلاح الاجتماعي، وأخيراً رعى التحالف العسكري بين أحمد شاه الأبدالي الأفغاني الغازي وبين بعض الأمراء المسلمين في الهند لصدّ القوة الهندوكية الصاعدة آنذاك أي المراتها، فكان ذلك سبباً في ردّ خطرهم وحماية حواضر الإسلام في الشمال من الدمار عقب المعركة الفاصلة في بانيبات عام 1761م. لكن هذا الانتصار لن يوقف المسار المتدهور للقوة الإسلامية السياسية والعسكرية، وسيصبح الإنكليز تدريجيّاً، وعبر شركة الهند الشرقية، العنصر الأقوى في الهند، إثر القضاء على آخر محاولة إسلامية للتحرّر من نفوذ بريطانيا في ميسور في زمن حيدر علي وابنه تيبو سلطان نهاية القرن الثامن عشر الميلادي، بالتحالف مع قوة أوروبية منافسة هي فرنسا، ثم تصفية مراكز القوى الهندوكية والسيخية على التوالي. وأخيراً، تحويل سلطان دهلي إلى مجرّد موظف براتب شهري.

أما تمرّد الجنود البنغاليين التابعين للشركة البريطانية الحاكمة، عام 1857م سواء أكانوا مسلمين أم هندوكاً، فيمكن اعتباره من جهة على أنه مجرّد ردّ فعل تلقائي على الاستخفاف بعقائد الهنود دون تمييز، تطوّر لاحقاً إلى انتفاضة جزئية في بعض المقاطعات، كما يمكن وصفه من جهة أخرى بأنه محاولة أخيرة من مسلمي الهند لإعادة النفوذ إلى السلطان المغولي المحاصر داخل أسوار قصره، من حيث اتجاه الأحداث انتهاء وليس ابتداء، أما أن يقال إنّ هذه الانتفاضة المسلّحة هي حرب تحرير واستقلال، أو حرب الاستقلال الأولى، فلا تؤيّده المعطيات المتوافرة في تلك الفترة، بل هو نوع من إسقاط حدث لاحق على حدث سابق مع الفارق. لكن ما جرى كان منعطفاً تاريخياً هائلاً بالنسبة لمسلمي شبه القارة الهندية، فانحسار الطبقة السياسية المسلمة في القرن الثامن عشر الميلادي تفاقم في النصف الثاني من القرن التالي، مع حملات الإقصاء المنهجي من جانب الحكّام البريطانيين، وهو ما أدّى إلى بروز طبقة العلماء والدعاة الذين سيحملون عبء النهضة مجدداً وفق تيارات تقليدية متجدّدة، ثم ظهور شريحة المثقّفين المتغرّبين مطلع القرن العشرين الميلادي كأثر من آثار التعليم الحديث سواء أكان حكومياً أو أهلياً، لا سيما معهد عليكره بإدارة سيّد أحمد خان.

وعلى هذا، فإن محاولات إنشاء إمارة إسلامية مستقلة عن النفوذ البريطاني في مقاطعة ميسور في الجنوب الغربي أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، ومحاولة إنشاء نواة دولة إسلامية في البنجاب والحدود الملاصقة لأفغانستان في عشرينات القرن التاسع عشر الميلادي، والتي أتت في سياق التيار الإسلامي التجديدي، هي خلاف المسار التاريخي للإسلام في شبه القارة الهندية، بل توضع في إطار محاولات الانفصال أو الاستقلال عن النفوذ البريطاني في أيّ منطقة متاحة، مترافقاً ذلك مع حركة الإصلاح الديني التي هدفت منذ زمن السلطان أكبر في القرن السابع عشر الميلادي إلى تحقيق التمايز والانفصال العَقَدي والاجتماعي بين المسلمين والهندوك، بهدف الحفاظ على الشخصية المسلمة المتميّزة، حيث يتلازم هذا الهدف مع تحقيق الانفصال الجغرافي ابتعاداً عن تأثير الغالبية غير المسلمة، بعدما تلاشى حلم الهند الإسلامية على كلّ شبه القارة الهندية، وهو ما حاول استعادته محمد إقبال في خطابه الشهير أمام مؤتمر الرابطة الإسلامية في مدينة الله آباد عام 1930م.

وواجه المسلمون الذين فقدوا سلطانهم في الهند، مع الحكم البريطاني المباشر ما بين عامي 1858 و1947م، تحدّياً جديداً حين انطلق الإحياء الهندوكي دينيّاً وسياسيّاً، حيث استطاع الهنادكة بمرونتهم المعتادة من الإفادة قدر المستطاع سياسياً واقتصادياً وثقافيّاً من الهيمنة البريطانية الشاملة على مقدّرات شبه القارة الهندية. ومع حلول القرن العشرين الميلادي، كانوا قد أسّسوا أحزاباً وتيارات دينية وسياسية نشطة. وحاول المسلمون اللحاق بالركب، فأنشأوا مدارس ومعاهد تقليدية وحديثة، وأصدروا صحفاً ومجلات بالأوردية، وكوّنوا تيارات سياسية ناطقة باسم المسلمين الهنود، وفق الانقسام العمودي بين تقليديين وحداثيين، وبين موالين لبريطانيا ومعادين لها، وبين مؤيّد لوحدة الهند بكل طوائفها وبين ساعٍ لتحقيق الشخصية الإسلامية المستقلة بعيداً عن السيطرة الهندوكية. وكانت تلك الفترة، وبخاصة بعد عام 1857م، حافلة بالحركات النهضوية المختلفة استجابةً لهذا التحدّي، وستكون هذه المرحلة مفصلية لجهة تشكيل الاتجاهات اللاحقة في النصف الأول من القرن العشرين حول الاتصال أو الانفصال عن الهند. لكن المفارقة في هذه المرحلة، أنّ أصحاب التيار الديني التقليدي المعادين لبريطانيا أيّدوا التحالف مع الهندوك في الصراع من أجل الاستقلال، فيما تكوّنت فكرة الانفصال في الشمال الغربي والشمال الشرقي من الهند، ونمت لدى أصحاب الفكر التحديثي الموالي لبريطانيا، وهذا ما يجعل هذه المرحلة الزمنية الحاسمة ما بين عامي 1927 و1947م بتوجهاتها وتحالفاتها مختلفة نوعياً عن المرحلة الثورية السابقة، والتي قادها علماء الدِّين حصراً. ففي عام 1927م

صدرت أول إشارة من محمد إقبال في رفض فكرة القومية الهندية المشتركة، وفي عام 1930م دعا إقبال صراحة إلى إقامة دولة إسلامية في الشمال الغربي من الهند. وفي عام 1940م، أعلنت الرابطة الإسلامية قرار تشكيل باكستان في مؤتمرها العام، وبلسان قائدها الجديد محمد علي جناح. فلم تنضج فكرة الانفصال إلا في أواخر العشرينات من القرن العشرين، وجاء ذلك بعد تضافر عوامل داخلية وخارجية، أقنعت الشاعر والفيلسوف محمد إقبال بعدم جدوى البقاء داخل الهند الموحّدة، في إطار دولة مركزية يحكمها الهندوك. وبعد ذلك، اختار إقبالُ المحاميَ اللامعَ محمّدَ علي جناح، والذي كان منزوياً في لندن بعيداً عن السياسة، ليكون داعية الدولة الإسلامية بعدما كان سفير الوحدة الهندوكية الإسلامية قبل سنوات خلت، بل كان أحد قياديي المؤتمر الوطني الهندي قبل التخلّي عنه.

أما العوامل الداخلية الدافعة إلى هذا التوجه، فهي:

أولًا– تهاوي حركة الخلافة التي جمعت الهنادكة والمسلمين ضد بريطانيا، إثر إلغاء مصطفى كمال أتاتورك للخلافة العثمانية عام 1924م.

وثانياً– صعود التيار الهندوكي الديني بموازاة الإحباط الإسلامي، وتزايد الصدامات الدموية بين الطرفين.

وثالثاً– انحسار الاعتدال السياسي داخل المؤتمر الوطني أثناء القيادة السياسية والروحية لغاندي، والتي شجعّت الهنادكة على الإحياء الديني المتجدّد بالتوازي مع تشدّد التيار القومي العلماني داخل المؤتمر، وتشبثّه بإقامة دولة ديمقراطية على النمط الغربي، من دون أيّ امتيازات دستورية للأقليات الدينية.

فيما تُختصر العوامل الخارجية بقضاء بريطانيا أثناء الحرب العالمية الأولى على الخلافة العثمانية آخر رمز إسلامي تمسّك به الهنود المسلمون، وتراجع قوة بريطانيا كقوة عالمية بعد الحرب مع صعود الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي كقُطبيْن أساسيين في السياسة الدولية، وتواتر القرائن عن قرب تخلي بريطانيا عن الهند جوهرة التاج مع احتمال خضوع الأقلية الإسلامية لحكم الغالبية الهندوكية، دون أيّ ضمانات حقيقية.

وقامت ثنائية غاندي وآزاد مطلع القرن العشرين على مفهوم القومية المشتركة بين الهندوك والمسلمين، وقد أيّد هذا الاتجاه قبل ظهور مشروع باكستان كبار علماء الهند، منهم قادة مشهورون في جمعية علماء الهند، وينتمون فكرياً إلى مدرسة ديوبند، وهؤلاء وضعوا على رأس الأولويات كفاح الاحتلال

البريطاني بكل الوسائل السياسية والعسكرية المتاحة، وقد تعرّضوا للسجن مرات عدة بسبب ذلك، وحافظوا على موقفهم المسانِد للمؤتمر الوطني الهندي، رغم ميلان الجمهور الإسلامي أخيراً نحو الرابطة الإسلامية ومشروع باكستان. لكن علماء ديوبند طالبوا في الوقت نفسه، بدولة فدرالية مع صلاحيات محدودة للمركز، واستقلالية أكبر للمقاطعات، وهو الأمر الذي رفضه بشدة القادة الهندوك في المؤتمر الوطني. وأما أبو الكلام آزاد فأدّى دوراً أساسيّاً في التحالف الإسلامي الهندوكي حين التقى مع غاندي أولاً على تنظيم أنشطة حركة الخلافة احتجاجاً على تهديد موقع الخلافة العثمانية، ثم بدّل لاحقاً من توجّهاته الفكرية والسياسية جاعلاً من تجربة حركة الخلافة نموذجاً للوحدة الوطنية الهندية والكفاح المشترك لتحقيق الاستقلال عن بريطانيا. لكن الانتقال الفكري لآزاد من مؤيّد للحكومة الإسلامية عامة وللخلافة العثمانية تحديداً، إلى موقفٍ مساندٍ للقومية الهندوكية الإسلامية المشتركة، وإلى تبرير القوميتين العربية والتركية بعد سقوط الخلافة، واعتبار الفكر القومي قابلاً للتعميم في الهند، أفقد آزاد كثيراً من نفوذه بين المسلمين، فافتقر استطراداً إلى إمكانيات التأثير في الجمهور الإسلامي الواسع.

أما ثنائية محمد إقبال ومحمد جناح باتجاه الانفصال، فلا تعني التطابق في الفكرة والرؤية بين الرجلين، كما أنّ ثنائية المهاتما غاندي وأبي الكلام آزاد، والتي قامت بهدف الحفاظ على وحدة الهند، لا تنفي خلافات تفصيلية بين القطبين المتحالفين على الموقف الآني والأسلوب المستخدَم. على أنّ ما بين إقبال وجناح من اختلاف، هو من الجسامة بحيث أدى إلى تأسيس باكستان، عكس ما أرادها إقبال تماماً، والذي كان يرفض بشدة تبنّي القومية المستوردة من الغرب، معتبراً إياها نوعاً من الوثنية حين يتمّ تقديس الأرض، وأنها تُفضي إلى العلمانية حين لا تعتبر الدِّين مكوّناً أساسياً من مكوّناتها، بينما ينتشر مفهوم التوحيد برأيه في كلّ شيء حتى لا انفصال البتة بين الدِّين والسياسة، بل السياسة جزء من الدِّين. أما جناح فقد أقام مشروعه الانفصالي، أي باكستان، على الأسس المفهومية ذاتها التي قامت عليها القومية الهندية، أي العناصر المشتركة لشعبٍ ما ضمن حدود جغرافية معيّنة. وفيما ترتكز رؤية إقبال على أن تكون الدولة الإسلامية في جزء من الهند، وفي الإطار السياسي العام لشبه القارة الهندية، هي نواة الخلافة القادمة بعد اندثار دور الأتراك، دون أن يطرح برنامجاً سياسياً واضحاً يكشف مقصده، فإنّ باكستان كما أسّسها جناح كانت دولة المسلمين، وليست دولة إسلامية بالمعنى الأصلي، أي دولة قومية إسلامية، بحيث يصبح الإسلام قومية كسائر القوميات وغير عابر للحدود المرسومة بين الدول ذات السيادة. بل إنّ باكستان وبخلاف الفكرة

الرائجة لم تكن بالضرورة دولة كلّ مسلمي شبه القارة الهندية، بل كان المشروع قاصراً عن استيعاب جزء كبير منهم، أي ثلث عدد المسلمين.

هذا الانقسام الإسلامي الحاد بين دعاة الوحدة مع الهندوك ودعاة الانفصال بدولة مستقلة، له مرجعياته الفكرية المختلفة، فالاتجاه الأول يمثّله رجال الدِّين التقليديون الذين هم امتداد للمدرسة الديوبندية وهي كانت رمزاً من رموز مقاومة الاحتلال البريطاني سياسياً بعد فشل الحركات العسكرية في القرن التاسع عشر الميلادي، وتنتمي هذه المدرسة إلى فقه أبي حنيفة النعمان أحد الفقهاء الأربعة المعتمدين لدى أهل السنة والجماعة، في حين يتمثّل الاتجاه الثاني بالتيار التحديثي الذي أطلقه سيّد أحمد خان بتأسيس معهد عليكره وفق نمط التعليم الإنكليزي، وقد عُرف بموالاته لبريطانيا ودعوته المسلمين للالتحاق بركب الحضارة الغربية لاكتساب العلوم كمصدر أساسي من مصادر القوة. وقد تأسّست الرابطة الإسلامية من رحم هذا التيار عام 1906م، وبرزت فيها منذ التأسيس قيادات سياسية من المذهب الشيعي الإسماعيلي ومن ذوي الاتجاه العلماني، لا سيما أمير علي وآغا خان ومحمد علي جناح.

وهذا التناقض بين الاتجاهين، الوحدوي والانفصالي، يحمل مفارقات جمّة وعلى أكثر من صعيد، باعتبار أنّ أبرز المؤيدين للوحدة الهندوكية الإسلامية كانوا من العلماء السُّنّة التقليديين الذين لم يجدوا غضاضة في الاصطفاف مع الهندوك ضد الاحتلال البريطاني في حين أنّ محمد علي جناح وهو أبرز الداعين إلى إقامة دولة إسلامية مستقلة تحت شعار "الإسلام في خطر" لم يكن في حقيقة الأمر ملتزماً بالإسلام ولا عارفاً بأحكامه، حيث سعى إلى تحقيق مشروع باكستان عبر الالتصاق ببريطانيا سياسياً وربط مصالح مسلمي الهند بالأهداف الاستراتيجية لبريطانيا العظمى خلال الحرب العالمية الثانية، فيما اعتبره آزاد استنساخاً لمشروع إسرائيل، حيث حصلت الحركة الصهيونية القومية العلمانية على وعد بلفور عام 1917م لإقامة وطن قومي لليهود في فلسطين، مقابل تقديم العون لبريطانيا في الحرب العالمية الأولى. وفي حين كان أشدّ مؤيّدي باكستان من سكان المقاطعات ذات الغالبية الهندوكية والتي لم تشملها خطوط التقسيم، كان أكثر المسلمين فتوراً إزاء باكستان هم سكان المقاطعات ذات الغالبية المسلمة، والتي عليها استيعاب ملايين المهاجرين المسلمين الذين دفعوا ثمن تأييدهم للتقسيم حين اضطروا للهجرة.

وبرز تيار ديني وسياسي ثالث في فترة لاحقة على نشوء تيار القومية الهندية المركّبة بقيادة المهاتما غاندي ومشاركة أبي الكلام آزاد وتيار القومية الإسلامية برعاية محمد إقبال وقيادة محمد علي جناح. وقد رَأَس هذا التيار الأقل نفوذاً وانتشاراً، أبو الأعلى المودودي مؤسّس الجماعة الإسلامية عام 1941م والمعارض بقوة للتيارين السابقين. وإن بدا أنّ المودودي هو أقرب نظرياً إلى خيار الانفصال وقيام دولة إسلامية على جزء من الهند باعتباره داعيةً إلى تطبيق مبدأ الحاكمية الإلهية، مع رفضه الحكم الهندوكي في الهند الموحّدة، لكنه اعتبر الانفصال المطروح حلاً غير صحيح إسلاميّاً، وبخاصة أنّ رؤية جناح لباكستان لم تكن تتضمّن بالضرورة تطبيق مبادئ الإسلام ولا تنفيذ شريعته، رغم أنّ شعار "الإسلام في خطر" هو الذي جذب غالبية المسلمين الهنود إلى خيار الانفصال في أواخر ثلاثينات القرن العشرين، فكان شكل المشروع منفصلاً عن مضمونه، كانفصال الدِّين عن السياسة في الفكر العلماني الذي يعتنقه قادة الرابطة الإسلامية. والمفارقة في هذا، أنّ مبدأ الحاكمية الإلهية والذي يصلح من ناحية نظرية ليكون المبرّر الإسلامي لانفصال باكستان عن الهند، لم يكن الدافع الحقيقي لمؤسّسي دولة المسلمين، في حين أنّ الموقف الإسلامي التقليدي الذي تمثّله جمعية علماء الهند كان أقرب إلى البقاء ضمن الهند من الانفصال عنها. على أنّ المودودي لم يكن على تناقض تام مع الاتجاهات الفكرية للقادة المسلمين الذين سبقوه في العمل السياسي أو عاصروه، فكان يرى في أبي الكلام آزاد نموذجاً فكريّاً في الدعوة لإقامة الحكومة الإسلامية، قبل أن يتحوّل بعد انهيار حركة الخلافة إلى منظّر للفكر القومي الهندي إلى جانب غاندي، كما كان يرى في محمد علي جناح نموذج السياسي الناجح والقادر على تحريك عواطف الناس، ولو كان بهدف تحقيق مصلحة طائفية ملتبسة. ومع أنّ الفيلسوف محمد إقبال كان أول من دعا إلى إقامة وطن قومي للمسلمين في الشمال الغربي من الهند، فكان الأب الحقيقي لفكرة باكستان، إلا أنّ إقبال كان يرفض فصل الدِّين عن السياسة، كحال المودودي. وحين استلم المودودي إدارة وقف دار الإسلام الذي كان تحت إشراف إقبال، اختلف معه حول الهدف المرسوم من هذا المشروع، ففي حين كان المودودي يعمل على تشكيل قيادة إسلامية جديدة تكون بديلاً عن المؤتمر الوطني وعن الرابطة الإسلامية معاً، كان هدف إقبال تهيئة الطاقات البشرية الواعدة لقيادة الدولة الإسلامية القادمة. ومع ذلك، فإنّ الاختلاف بين الرجلين أقل بكثير من الاختلاف الفكري النوعي بين إقبال وجناح اللذين شكّلا ثنائية مضادة لثنائية غاندي آزاد، فإقبال والمودودي رفضا القومية بمفهومها الغربي، وهما يعتبران الدِّين والسياسة وجهين متلازمين، لكن إقبال نظر إلى الشمال الغربي على أنه مكان مؤهّل لقيام بؤرة جغرافية ودينية ومنطلق

مناسب لدور أكبر بكثير من شبه القارة الهندية، في حين أنّ المودودي لم يعوّل على الانفصال، بل رأى أنّ الحل هو في نشر الإسلام في الهند وليس، بالانعزال في زاوية من الهند، فيبدو في هذا وكأنه أقرب إلى أبي الكلام آزاد. لكن المودودي وخلافاً لآزاد، سيتعامل مع باكستان كأمر واقع، وسيحاول تطبيق الرؤية الأصلية لمحمد إقبال عبر سنّ الدستور الباكستاني متضمناً المبادئ الإسلامية، ومحاولة تكوين الطبقة السياسية الملتزمة بتطبيق الشريعة، لكنه اصطدم مع قيادة باكستان الجديدة حين رفض اعتبار القتال في كشمير المتنازَع عليها مع الهند جهاداً لعدم قيام دولة إسلامية حقيقية، ومن خلال مواجهته للطائفة القاديانية التي كان لها سهم وافر في تأسيس باكستان، فكان صداماً عنيفاً مع الحكم.

إنّ إعلان الدولة الباكستانية قبل إعلان استقلال الهند، بساعات قليلة، يدلّ على حرص بريطانيا لمنح دولة المسلمين شرعية دستورية تأسيسية بحيث لا يحقّ للهند لاحقاً المطالبة بالجزء المنفصل عنها، باعتبار أنّ الهند لم تكن تحظى قانونياً قبل ذلك الوقت بالسيادة الكاملة على شبه القارة الهندية أو على الهند البريطانية بتعبير أدق، بل لم يكن الإنكليز يعترفون أصلاً بوجود قومية هندية متميزة ومنسجمة. لذا، فإنّ قيام باكستان كدولة مستقلة، لم يكن ليتحقّق لولا التبنّي البريطاني لنظرية الأمتين المنفصلتين والدولتين المستقلتين في شبه القارة الهندية، وأنّ وِزْر هذا الانقسام يقع بالدرجة الأولى على بريطانيا كقوة احتلال حتى عام 1947م، وكذلك كلّ ما تبع التقسيم من مآسٍ ومجازر، لم يتمكن أحد من حصر نتائجها بدقة حتى بعد مرور أكثر من 65 عاماً على تلك اللحظة التاريخية، التي بدّلت موقع الهند ومصير المسلمين فيها، إلى أمد غير معلوم.

لكن هل تنحصر المسؤولية ببريطانيا؟ وما دور مسلمي الهند وعلى رأسهم الرابطة الإسلامية وزعيمها محمد علي جناح؟ ولماذا فشل كبار علماء الهند من المسلمين وعلى رأسهم أبو الكلام آزاد حليف المهاتما غاندي في الحفاظ على وحدة البلاد؟ وهل كان المؤتمر الوطني الهندي أو بعضه مسؤولاً عن إفشال صفقة اللحظة الأخيرة، والتي كانت ستسمح بقيام فدرالية فضفاضة تؤمّن حقوق الأقليات ومصالحها؟ هي أسئلة صعبة حاولت الدراسة بفصولها الأربعة تبيان أبعادها المختلفة والتمهيد لرسم الإجابات، في حين أنّ المعطيات الظاهرة قد تشير إلى أنّ السبب الحقيقي هو تقاطع مصالح الأصوليتين الهندوكية والإسلامية على مشروع الانفصال، فالمنظمات المتشدّدة الهندوكية رغم رفضها تقطيع أوصال الهند بين الطوائف المتناحرة،

عارضت بقوة إعطاء الأقلية الإسلامية حقوقاً وصلاحيات تتجاوز حجمها الديموغرافي، وبالمقابل كانت تسعى إلى إحياء الهوية الدينية الهندوكية وتجسيدها واقعاً بكل مفاهيمها وطقوسها المتوارثة، حتى لو كان الثمن التخلي عن جزء من الأرض الأمّ. أما الأصولية الإسلامية التي هي امتداد طبيعي للسياق الإسلامي التاريخي منذ فتوحات العرب والترك والأفغان وآخرهم المغول، فقد كانت ترفض رفضاً مطلقاً الخضوع لحكم هندوكي غير إسلامي، بينما حُكمت الهند لقرون طويلة بالإسلام عموماً وبملوك مسلمين، ولو شكلاً في بعض الأحيان، فكأنّ المعادلة تقضي بأنه إن لم يكن المسلمون أصحاب الأمر والنهي في شبه القارة الهندية، فلا مانع من الاستقلال بالجزء الممكن منها.

ورغم نمو الأصوليات الدينية الهندوكية والإسلامية قبيل الاستقلال، فإنّ الوقائع تشي بوجهة مختلفة تماماً، وهي أنّ التيارين العلمانيين لدى الهندوك والمسلمين هما المسؤولان مباشرة عن نشوء باكستان، وتحديداً جواهر لال نهرو رئيس المؤتمر الوطني آنذاك، والذي أفشل الصفقة الأخيرة التي رعاها اللورد مونباتن، ومحمد علي جناح زعيم الرابطة الإسلامية، والذي تفرّغ في السنوات الأخيرة من حياته لتحقيق حلم باكستان باستخدام كل الوسائل المتاحة، حتى لو كانت إحداها وأكثرها تأثيراً تحقيق المصالح البريطانية الاستراتيجية خلال الحرب العالمية الثانية، أي بتسخير الطاقة الصناعية للبنغال، وتجنيد الطاقة البشرية في البنجاب لتكونا في خدمة الجهد العسكري البريطاني، مقابل وعد بإقامة وطن قومي للمسلمين في الهند، يضمّ المقاطعات ذات الأغلبية المسلمة في الشمال الغربي والشمال الشرقي، أو ما سُمّي آنذاك بباكستان الغربية وباكستان الشرقية.

استنتاجات:

وبناء على ما سبق، يمكن تلخيص نتائج البحث في البنود التالية:

1- يختلف المسار الإسلامي في الهند عن مسارات الإسلام في البلدان التي فتحها عسكرياً أو التي دخلها سلماً من خلال التجّار، بمعايير عدة أبرزها نوعية الفاتحين والحكّام الذين تولّوا القيادة خلال الفترة الإسلامية في شبه القارة الهندية، وكذلك مستوى العلماء والدعاة الذين تحمّلوا عبء الدعوة ونشر العلم، مع تفشي الطرق الصوفية بشكل كبير ومنذ ما قبل الفتح العسكري، وهذا ما

طبع الحالة الإسلامية بطابع خاص، مما جعلها قابلة للاختلاط مع المكوّنات الثقافية والدينية الأخرى.

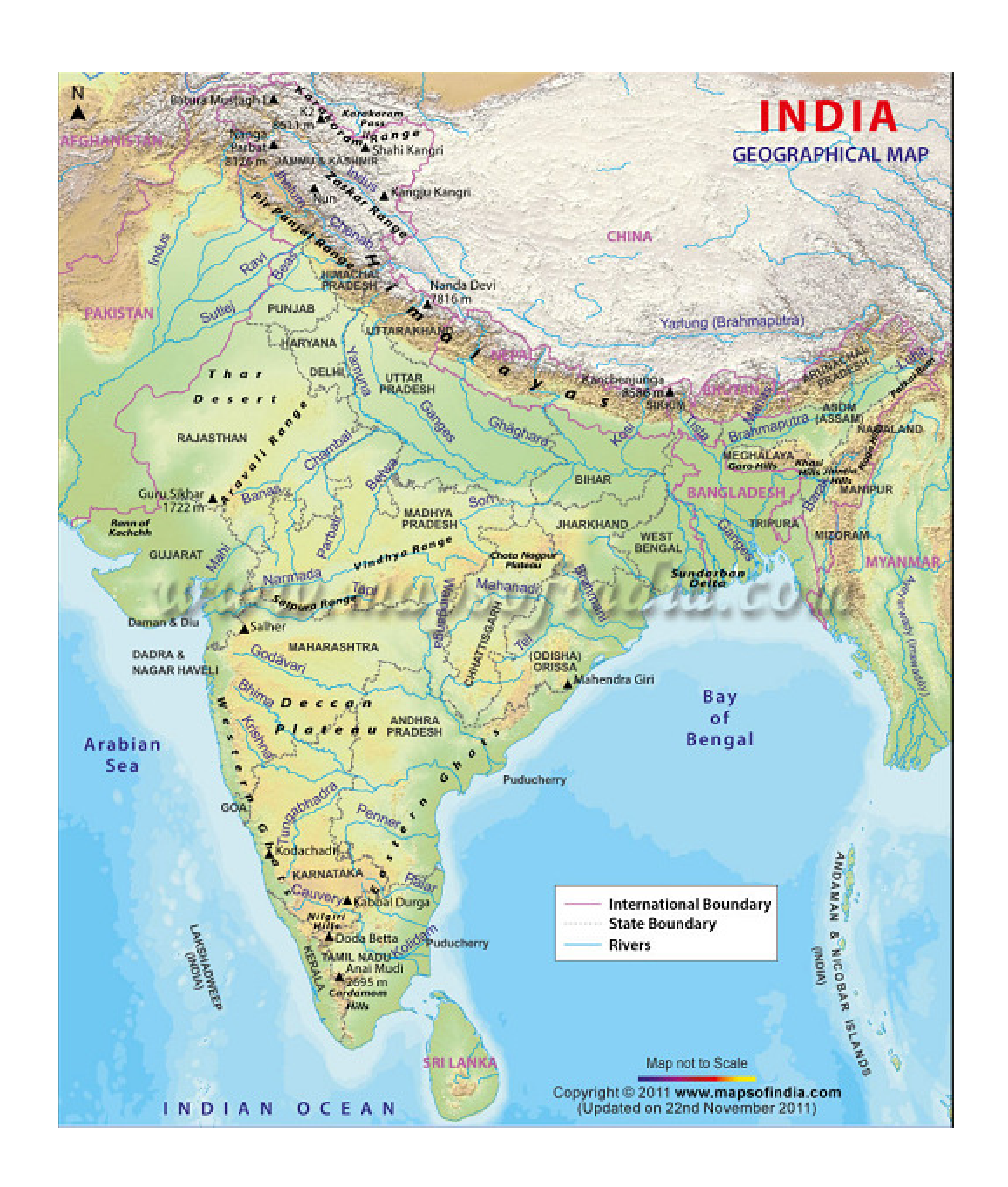
2- عدم التلازم بين القوة السياسية للسلالات المتعاقبة ودور العلماء المسلمين، بحيث كان الفقهاء مهمّشين إلى درجة كبيرة حتى في عهد السلاطين المتدينين كأورنكزيب مثلاً، وهو آخر المغول الأقوياء من السلالة التيمورية، بحيث بدأ دور العلماء بالبروز تدريجياً مع انحلال حكم المغول، وانحسار دور النخبة السياسية في شبه القارة، حتى كانت الذروة لدى القضاء على بقية مظاهر الحكم المغولي، فتولي العلماء قيادة الثورات ضد الاحتلال البريطاني.

3- أصيب المجتمع الإسلامي الهندي بصدمة الغرب عبر الاحتلال البريطاني المباشر، مما أدّى إلى انقسامه إلى تيارين رئيسيين وتيارين آخرين فرعيين، الأولان: هما التيار التقليدي، ويريد التمسك بالماضي بمعظم معالمه، والثاني تحديثي، يريد الالتحاق بالغرب وتكييف مبادئ الإسلام مع الاكتشافات العلمية الحديثة. أما التياران الفرعيان الآخران، فهما التيار التوفيقي بين التيارين التقليدي والتحديثي، وأخيراً، التيار التجديدي، الذي يريد إقامة الحاكمية الإلهية بعمل سياسي منظّم دون الاكتفاء بالدعوة الفكرية.

4- عدم صحة الربط بين الدعوة إلى إقامة دولة باكستان على جزء من الهند ومبدأ الحاكمية الإلهية الذي جدّد مفهومه أبو الأعلى المودودي في النصف الأول من القرن العشرين، بل إنّ الأبعاد الكاملة لهذا المفهوم والمنهج العملي الذي حدّده المودودي لتطبيق مبدأ الحاكمية في مجتمعٍ ما عبر إقامة الحكم الإسلامي، يتطلّب الدعوة الشعبية الكافية، وتهيئة الظروف الاجتماعية المناسبة، وتنشئة القيادة القادرة على الحكم وتطبيق الشريعة، وهذا كله لم يتهيّأ لمشروع الدولة الجديدة، فما بين قرار باكستان الصادر عن الرابطة الإسلامية عام 1940م ونيل الاستقلال عام 1947م مهلة زمنية قصيرة جداً، بحيث قامت دولة باكستان قبل أن يفهم المؤيّدون أبعاد هذا المشروع وعواقبه، بل لم يكن في ذهن المؤسّسين إقامة دولة إسلامية بالمعنى الذي تعنيه الحاكمية.

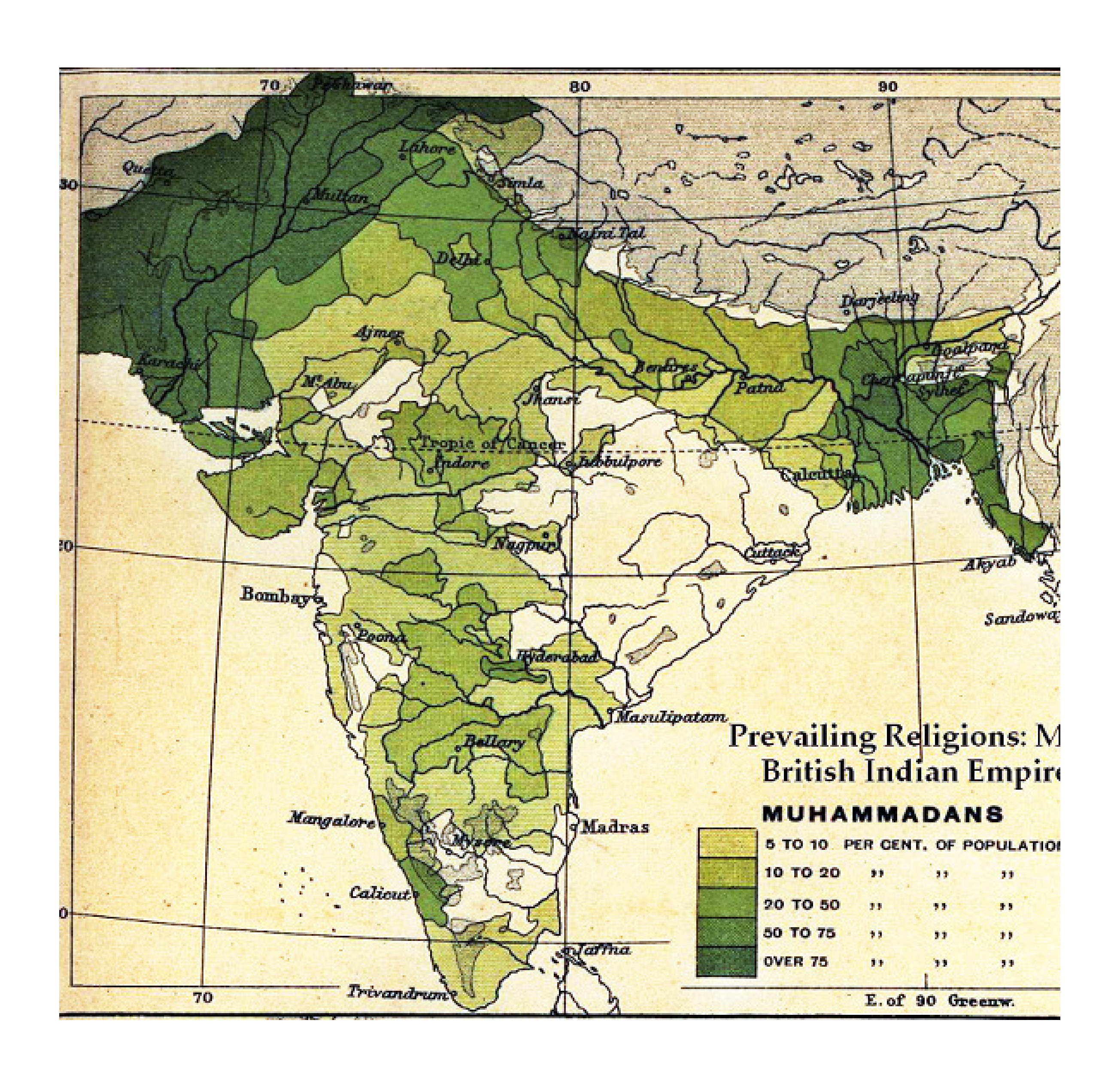
وأخيراً، يفتح البحث باب الأسئلة المطّردة التي لا يستطيع الإجابة عنها، بل تحتاج إلى دراسات معمّقة أخرى تخرج عن نطاق هذا البحث، منها أسباب الانتكاسات المتتالية التي أصابت مسلمي الهند، وما هي الفرص التاريخية المجهَضة والتي كانت لتغيّر مصير الهند، وما الرؤية الاستراتيجية البريطانية وراء دعم خطة تقسيم شبه القارة الهندية، وهل هناك تلازم ما بين تقسيم فلسطين وتقسيم الهند في الفترة الزمنية نفسها، وما هو دور باكستان استراتيجياً، وهل يشابه دور إسرائيل من المنظور نفسه، أي أن تكون دولة حاجزة على الممر التاريخي للجيوش الغازية نحو الهند، كما أصبحت إسرائيل دولة حاجزة لمنع تلاقي مصر مع بلاد الشام؟

ملحق الخرائط



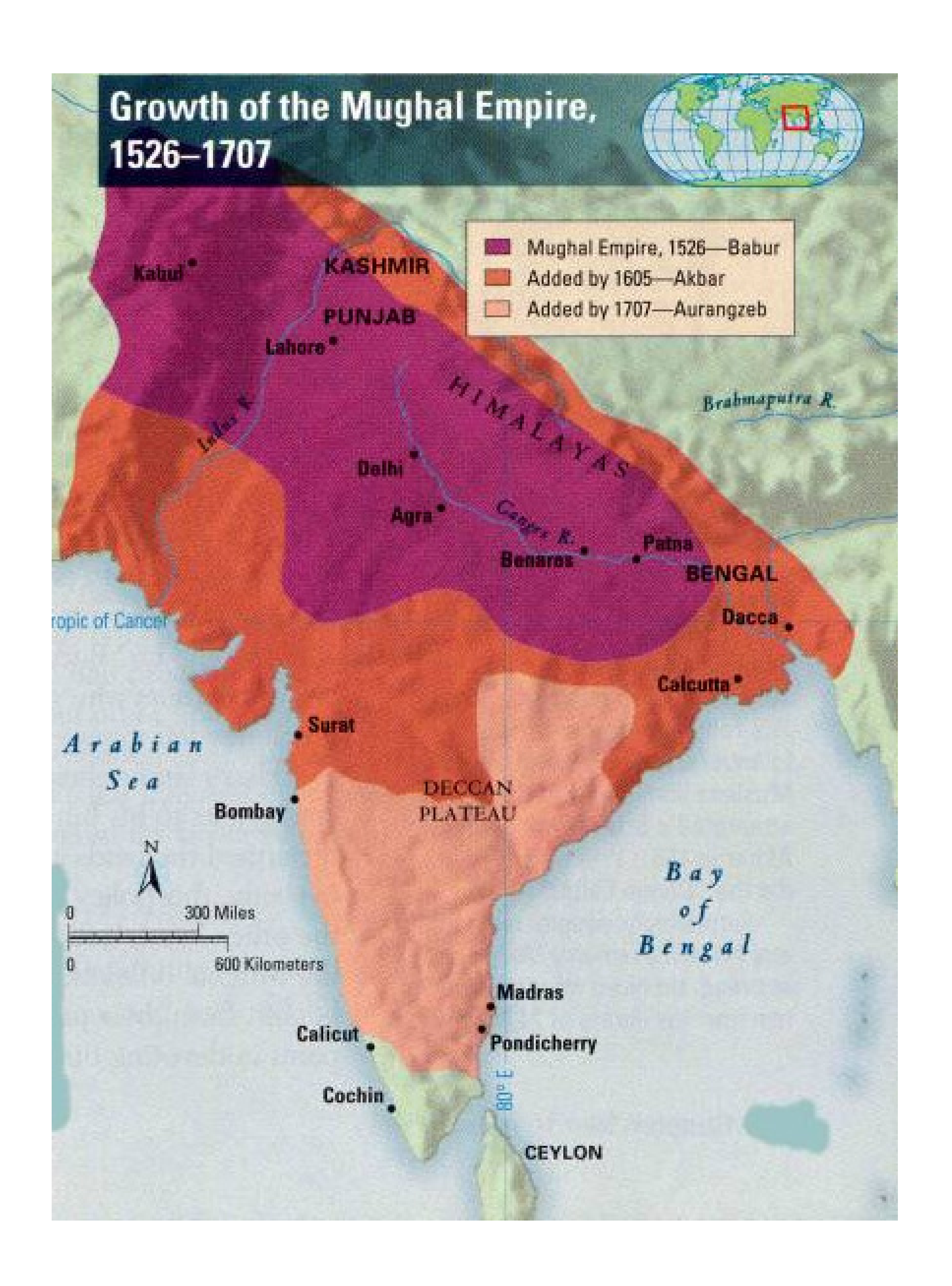
خارطة رقم 1: الطبيعة الجغرافية لشبه القارة الهندية

(mapsofindia.com)



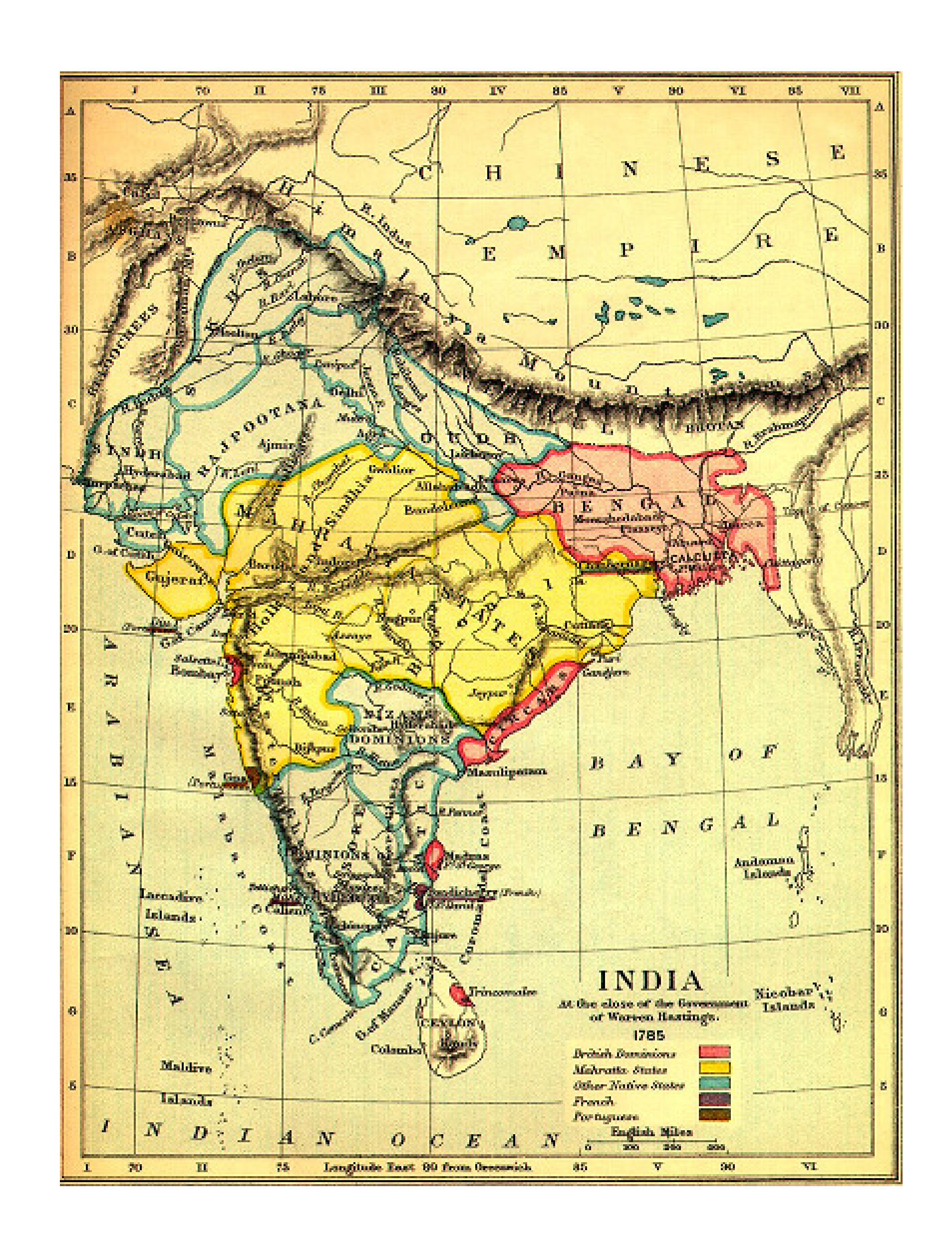
خارطة رقم 2: أماكن الانتشار الإسلامي في شبه القارة الهندية

(imperial gazetteer of india, 1909)



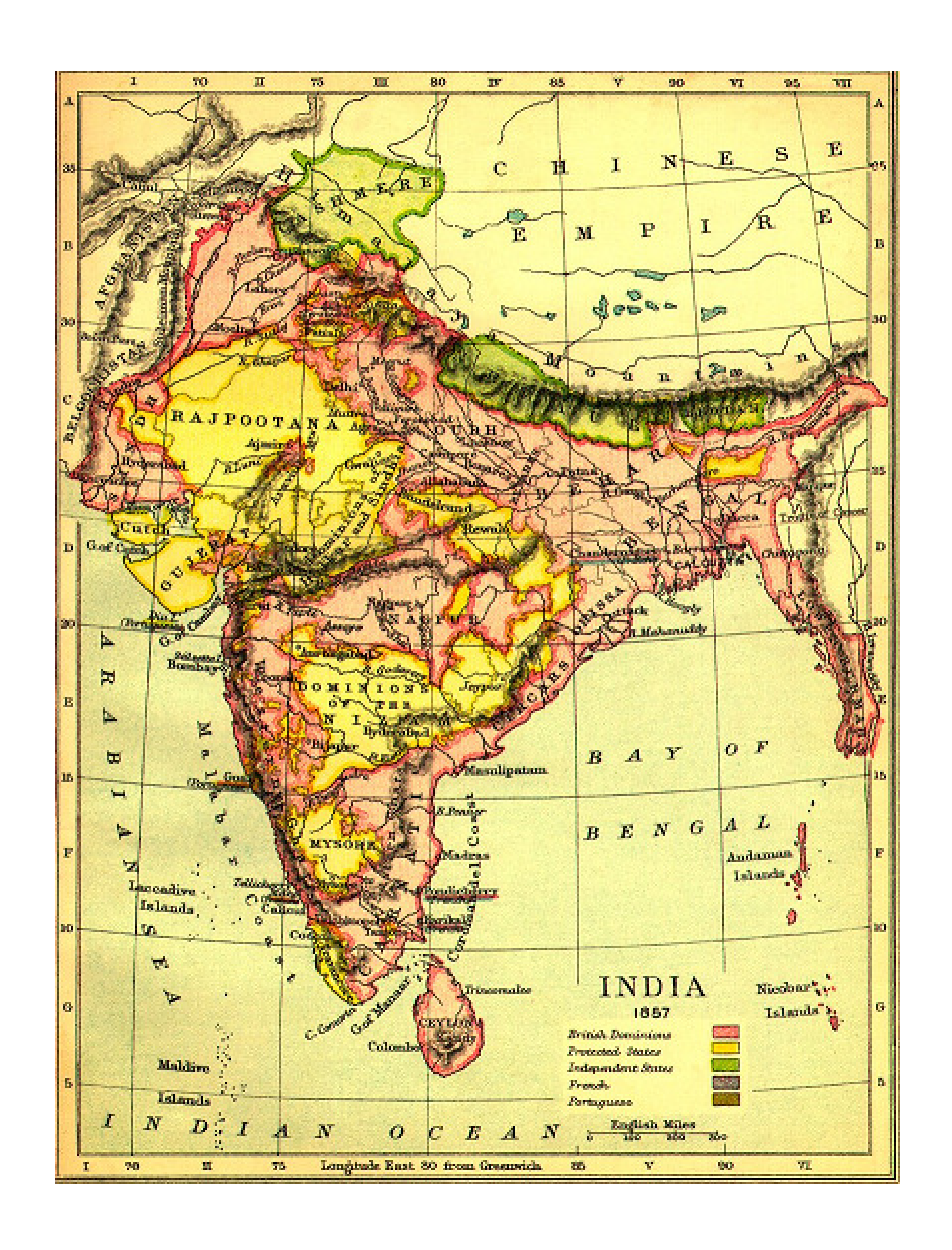
خارطة رقم 3: امتداد الدولة المغولية في مرحلة التوسع

(themughalempireproject.weebly.com)



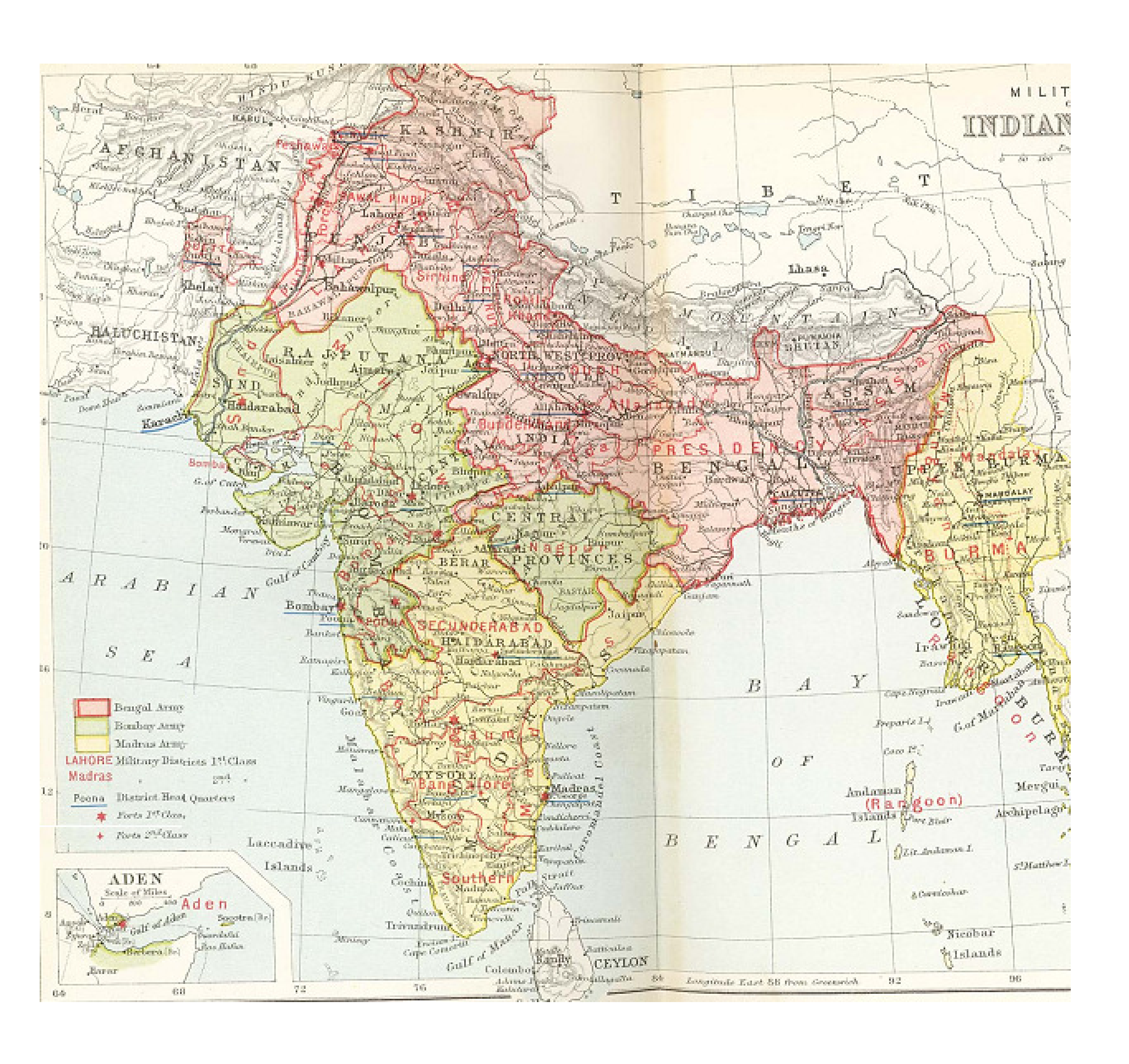
خارطة رقم 4: تقاسم النفوذ بين القوى الهندية والأوروبية عام 1785م

(ancestry.com)



خارطة رقم 5: الإمبراطورية البريطانية في الهند عام 1857م

(www.twitsnaps.com)



خارطة رقم 6: انتشار القوات البريطانية الهندية في البنغال ومدراس وبومباي

(orbat.com)



خارطة رقم 7: شبه القارة الهندية بعد انفصال باكستان

(maps.nationmaster.com)

المصادر والمراجع

أ- المصادر والمراجع باللغة العربية

1- ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ج2، المطبعة الخيرية، ط1، 1322هـ.

2- أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدِّين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، دار الفكر الحديث، لبنان، ط2، 1967.

3- أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1969.

4- أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، تعريب محمد كاظم سباق، دار القلم، الكويت، ط5، 1971.

5- أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، المختار الإسلامي للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1980.

6- أبو الأعلى المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط3، 1988.

7- أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، دار الندوة للتوزيع، لبنان، ط2، 1968.

8- أبو الريحان البيروني، في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، 1958.

9- أحمد الساداتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم، الجزء الأول، مكتبة الآداب، القاهرة، 1957.

10- أحمد الساداتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم، الجزء الثاني، مكتبة الآداب، القاهرة، 1959.

11- أحمد القصير، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط1، 2003.

12- أحمد زين الدِّين المعبري المليباري، تحفة المجاهدين في أحوال البرتغاليين، تحقيق وتقديم محمد سعيد الطريحي، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط1، 1985.

13- روجيه غارودي، النظرية المادية في المعرفة، تعريب إبراهيم قريط، دار دمشق، دون تاريخ.

14- سليمان محمد توبولياك، الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، دار النفائس ودار البيارق، عمان وبيروت، ط1، 1997.

15- عبد الحي بن فخر الدِّين الحسيني، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1999.

16- عبد الغني النابلسي، إيضاح المقصود من وحدة الوجود، مطبعة العلم، دمشق، 1969.

17- عبد المنعم النمر، تاريخ الإسلام في الهند، دار العهد الجديد للطباعة، مصر، ط1، 1959.

18- عصام الدِّين الفقي، بلاد الهند في العصر الإسلامي منذ فجر الإسلام إلى الغزو التيموري، عالم الكتب، القاهرة، 1980.

19- لويس جونتشلك، كيف نفهم التاريخ مدخل إلى تطبيق المنهج التاريخي، ترجمة عائدة سليمان عارف وأحمد مصطفى أبو حاكمة، دار الكتاب العربي ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت – نيويورك، 1966.

20- ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، التصوّف، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، ط1، 1984.

21- محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله عليه وسلم وسننه وأيامه، بيت الأفكار الدولية للنشر، الرياض، 1419هـ/1998م.

22- محمد إسماعيل الندوي، الهند القديمة حضاراتها ودياناتها، دار الشعب، القاهرة، 1970.

23- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 2000.

24- محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، ط5، 1985.

25- محمود محمد الحويري، تاريخ الدولة العثمانية في العصور الوسطى، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، ط1، 2002.

26- محمود شاكر، التاريخ الإسلامي (19) التاريخ المعاصر، القارة الهندية 1924-1991م، المكتب الإسلامي، ط2، 1997.

27- محيي الدِّين الألوائي، الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية، دار القلم، دمشق، ط1، 1986.

28- مسعود الندوي، تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند، دار العربية، بيروت.

29- مسعود الندوي، محمد بن عبد الوهاب مصلح مظلوم ومفترى عليه، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1420هـ.

30- ن.أ. بلوش، فتح السند، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1991.

ب- رسائل وأطاريح باللغة العربية

1- أبو الخير تراسون، التصوف في القرنين الثاني والثالث الهجريين وموقف الفقهاء الأربعة منه، أطروحة دكتوراه في العقيدة، جامعة أمّ القرى كلية الدعوة وأصول الدين، مكة المكرمة، 1423هـ–2002م.

2- خادم حسين إلهي بخش، أثر الفكر الغربي في انحراف المجتمع المسلم في شبه القارة الهندية، أطروحة دكتوراه في العقيدة الإسلامية في جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة، 1404–1405هـ.

3- صالح حسين الرقب، أبو الأعلى المودودي ومنهجه في الإصلاح والدعوة، رسالة ماجيستير، جامعة أمّ القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 1402-1403هـ.

4- عبد المنعم النمر، مولانا أبو الكلام آزاد حياته وجهاده الوطني في سبيل تحرير الهند، أطروحة دكتوراه في جامعة الأزهر قسم التاريخ، عام 1972.

5- محمد كبير شودري، فرق الهند المنتسبة للإسلام في القرن العاشر الهجري وآثارها في العقيدة دراسةً ونقداً، أطروحة دكتوراه في العقيدة، جامعة أمّ القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، 1420هـ.

ج- مجلات باللغة العربية

1–رشيد الدِّين خان، الهوية المسلمة في الهند المعاصرة، مجلة ثقافة الهند، المجلد 49، العدد 2–3، 1988.

د- المصادر والمراجع باللغة الإنكليزية

1- Census of India 1891, General Report, Eyre and Spottiswoode, London, 1893.

2- Abul kalam Azad, India wins freedom, Orient Longman, Hyderabad, complete version, 1988.

3- Alban G. Widgery, Living Religions and Modern Thought, Round Table Press, New York, 1936.

4- Arthur Llewellyn Basham, The Wonder That Was India: A Survey of the Culture of the Indian Sub-Continent before the Coming of the Muslims, Grove Press, New York, 1954.

5- Aziz Ahmad, An Intellectual History of Islam in India, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1969.

6- B. R. Ambedkar, Pakistan or the Partition of India, Thacker, Bombay, 1946.

7- Burhan Ahmad Faruqi, Mujaddid's conception of Tawhid, Kashmiri Bazar, Lahor, 1940.

8- D. N. Panigrahi, India's Partition: The Story of Imperialism in Retreat, Routledge, London, 2004.

9- Douglas E. Streusand, Islamic Gunpowder Empires, Ottomans, Safavids, and Mughals, Westview Press, Boulder, USA, 2011.

10- Eliza F. Kent, Converting Women: Gender and Protestant Christianity in Colonial South India, Oxford University Press, New York, 2004.

11- Eric Hobsbawm, Nations And Nationalism since 1780, Programme, Myth, Reality, second edition, Cambridge University Press, United Kingdom, 1990.

12- Farhat Tabassum, Deoband Ulama's Movement for the freedom of India, Jamiat Ulama-I-Hind & Manak publications, New Delhi, 2006.

13- G. Aloysius, Nationalism without a Nation in India, Oxford University Press, Newyork, 1998.

14- G. B. Malleson, The Mutiny of 1857, Scribner & Welford, New York, 1891.

15- G. B. Malleson, Akbar and the rise of The Mughal Empire, The Clarendon Press, 1896.

16- G. F. I. Graham, The Life and Work of Syed Ahmad Khan, William Blackwood and sons, Edinburgh and London, 1885.

17- Gail Minault, The Khilafat Movements Religious Symbolism and Political Mobilization in India, Colombia University Press, New York, 1982.

18- Gandhi, To the protagonists of Pakistan, Gandhi series, Volume v, Anand T. Hingorani, Karachi, 1947.

19- Ghulam Hussain Zulfiqar, Pakistan as Visualized by Iqbal & Jinnah, Lahore.

20- H. V. Bowen, The business of Empire: The East India Company and Imperial Britain, 1756-1833, Cambridge University Press, New York, 2006.

21- Hafeez Malik, Moslem Nationalism in India and Pakistan, Public Affairs Press, Washington, 1963.

22- Henry George Kenne, The Moghul Empire from the death of Aurungzeb to the overthrow of the Mahratta power, Wm. H.Allen & Co, London, 1866.

23- Ian Summer, The Indian Army 1914-1947, Osprey Publishing, Oxford, 2001.

24- James W. Laine, Shivaji: Hindu King in Islamic India, Oxford University Press, New York, 2003.

25- Jawaharlal Nehru, The Discovery of India, Oxford University Press, Delhi, 1985.

26- Jeff Hay, The Partition of British, Chelsea House Publishers, USA, 2006.

27- John Campbell Oman, The Brahmans, Theists and Muslims of India, T. Fisher Unwin, London, 1907.

28- John Darwin, The Empire Project, The Rise and Fall of The British World-System, 1830-1970, Cambridge University Press, UK, 2009.

29- John Murray, Jinnah, Creator of Pakistan, Hector Bolitho, London.

30- John Strachey, India, Kegan Paul, Trench, & CO., Paternoster Square, London, 1888.

31- Judith M. Brown, Modern India: The Origins of an Asian Democracy, Oxford University Press, Oxford, 1994.

32- Kate L. Mitchell, India without Fable: A 1942 Survey, A.A. Knopf, New York, 1942.

33- Kenneth W. Morgan, Islam- The Straight Path: Islam Interpreted by Muslims, Ronald Press, New York, 1958.

34- Kumar Goshal, The People of India, Sheridan House, New York, 1944.

35- Lawrence Ziring, Pakistan: The Enigma of Political Development, WM. Dawson & Sons, Folkestone, England, 1980.

36- Lawrence Ziring, Ralph Braibanti, W. Howard Wriggins, Pakistan: The Long View, Duke University Press, Durham, NC, 1977.

37- Lewin B. Bowring, Haidar Ali and Tipu and the structure with the musalman powers of the south, Oxford University Press Warehouse, London, 1893.

38- Lothrope Stoddard, The New World Of Islam, Charles Scribner's Sons, New York, 1921.

39- M. Subraya Kamath, The Census of India, An Analysis and Criticisim, Theosophical Publishing, Adyar, Madras, India, 1914.

40- Maulana Hafiz Sher Muhammad, Dr. Sir Muhammad Iqbal and the Ahmadiyya Movement, His views of, and relations with, The Ahmadiyya movement from beginning to end, Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc., USA, 1995.

41- Moin Shakir, Gandhi, Azad and Nationalism, New Delhi Press, New Delhi, 1941.

42- Monier Williams, Hinduism, Society for promoting Christian knowledge, London, 1878.

43- Muhammad Ali Jinnah, Some Recent speeches and Writings of Mr. Jinnah, collected and edited by Jamil–ud–din Ahmad, SH. Muhammad Ashraf Kashmiri Bazar, Lahore, 1942.

44- Muhammad Iqbal, Islam and Ahmadism, with reply to questions raised by Pandit Jawahar Lal Nehru, Sh. Muhammad Ashraf publishers, booksellers & exporters, Lahore, 1980.

45- Muhammad Iqbal, speeches and statements of Iqbal, compiled by Shamloo, Al–Manar Academy, Lahore, 1944.

46- Nick Robins, The Corporation that changed the world, How the East India Company shaped the modern multinational, Pluto Press, London, 2006.

47- Patricia Risso, Merchants and Faith: Muslim Commerce and Culture in the Indian Ocean, Westview Press, Boulder, 1995.

48- Percival Griffiths, The British Impact on India, MacDonald, London, 1952.

49- Peter Hardy, The Muslims Of British India, Cambridge University Press, London, 1972.

50- Philip Lawson, The East India Company:A History, Longman, London, 1993.

51- R. Coupland, The Indian Problem: Report on the Constitutional Problem in India, Oxford University Press, New York, 1944.

52- R. S. Whiteway, The rise of Portuguese Power in India, 1497-1550, Archibald Constable & Co, Westminster, 1899.

53- R. W. Frazer, British India, T. Fisher Unwin, Paternoster Square, E.C, London, 1896.

54- Rajeswari Chatterjee, Religions, Customs, and Laws of India, Frandsen Humanities Press, Reno, Nevada, 2003.

55- Rajmohan Gandhi, Eight Lives: A Study of the Hindu-Muslim Encounter, State University of New York Press, Albany, NY, 1986.

56- Reginald Coupland, India: A Re-Statement, Humphrey Milford, Oxford University Press, London, 1945.

57- Richard Booney, Three Giants of South Asia: Gandhi, Ambedkar and Jinnah on Self-Determination, Media House, Delhi, 2004.

58- Richard Eaton, "Approaches to the Study of Conversion to Islam in India," in Richard C. Martin, Approaches to Islam in Religious Studies, Tuscon: Univ. of Arizona Press, 1985.

59- Richard Frucht, Encyclopedia of Eastern Europe: From the Congress of Vienna to the Fall of Communism, Garland, New York, 2000.

60- Richard Von Gabre, Akbar Emperor of India, Translated by Lydia G.Robinson, The Open Court Publishing Company, Chicago, 1906.

61- Robert Sewell, A Forgotten Empire (Vijayanagar) a contribution to the history of India, Swan Sonnenschein & Co., Ldt, London, 1900.

62- Robin W. Winks, The Historiography of the British Empire-Commonwealth: Trends, Interpretations and Resources, Duke University Press, Durham, N C., 1966.

63- Roy Jackson, Mawlana Mawdudi and Political Islam, Authority and the Islamic state, Routledge, London and New York, 2011.

64- Rudolf von Albertini, Albert Wirz, translated by John G. Williamson, European Colonial Rule, 1880–1940: The Impact of the West on India, Southeast Asia, and Africa Greenwood Press, Westport, CT, 1982.

65- S. C. Basu, India under Muslim rule, Calcutta, 1969.

66- S. M. Ikram, Indians Muslims and partition of India, Atlantic publishers & distributers, New Delhi, 1992.

67- S. M. Mitra, Indian problems, John Murray, Albemarle Street, W., London, 1908.

68- Sarvepalli Gopal, The Viceroyalty of Lord Irwin, 1926–1931, Clarendon Press, Oxford, 1957.

69- Stanley Lane–Poole, Aurangzib and The Decay of The Mughal Empire, Oxford, Clarendon Press, 1893.

70- Syed Nesar Ahmad, Origins of Muslim Consciousness in India: A World–System Perspective, Greenwood Press, New York, 1991.

71- Syed Vali Reza Nasr, Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism, Oxford University Press, New York, 1996.

72- Tai Yong Tan and Gyanesh Kudaisya, The Aftermath of Partition in South Asia, Routledge, New York, 2000.

73- Tara Chand, Influence of Islam on Indian Culture, K. Mittras, The Indian Press limited, Allahabad, 1946.

74- V. P. Menon, The Transfer of Power in India, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1957.

75- Valentine Chirol, Unrest Indian, Macmillan & Co, London, 1910.

76- Virginia Schomp, Ancient India, Marshall Cavendish Corporation, New York, 2010.

77- W. E. Duffett, A. R. Hicks, and G. R. Parkin, India Today: The Background of Indian Nationalism, John Day, New York, 1942.

78- W. H Moreland, India at the death of Akbar, Macmillan and co., London, 1920.

79- William Hunter, The Indian Musalmans, Trubner and Company, London, Third edition, 1867.

80- William Hunter, India, The History of Nations, Volume V, John D. Morris and Company Philadelphia, 1906.

81- William Irvine, Later Mughals, vol.II, 1719–1739, Sarkar & sons, Calcutta, M.C.

82- Yasmeen Niaz Mohiuddin, Pakistan, a global studies handbook, ABC-CLIO, Inc., Santa Barbara, California, 2007.

هـ- رسائل وأطاريح باللغة الإنكليزية

1- Andrew de la Garza, Mughals at War: Babur, Akbar and the Indian Military Revolution, 1500-1605, A Dissertation Presented in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in the Graduate School of The Ohio State University, The Ohio State University 2010.

2- Michael Christopher Low, Empire of The Hajj: Pilgrims, Plagues, and Pan-Islamic, A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts in the College of Arts and Sciences Georgia State University, 2007.

3- Myra Hamid, The political struggles of The Ulama of Dar-UL-Uloom Deoband: Identifying and Operationalizing The Traditionalist approach to politics, Thesis submitted to the Faculty of the Graduate School of the University of Maryland, College Park, in partial fulfillment of the requirements of the degree of Master of Arts, 2005.

4- Parveen Feroze Hassan, The Political Philosophy of Iqbal, a thesis submitted for the degree of doctor of philosophy in the the University of the Panjab, July, 1967.

5- Ruswan, Colonial experience and Muslim educational reforms: A comparison of The Aligarh and The Muhammadiyah Movements, A thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research in partial fulfilment of for the degree of Master of Arts, Institute of Islamic Studies McGill University Montreal, July 1997.

6- Saaeda Khatoon, The development of Islamic Rationalism in The Subcontinent with special reference to Walliullah, Sayyid Ahmad Khan and Muhammad Iqbal, Thesis presented for the degree of ph.D to The University of Karachi in the Departement of Philosophy, 1980.

7- Shafiq Ali Khan, Evolution of the Two Nation Theory with reference to India and Pakistan, Political Science Department, University of Sind, Hyderabad (west Pakistan), 1967.

8- Shehla Kazmi, M. A Jinnah: Leadership Pattern, a thesis presented to the University of Karachi for the Degree Ph.D. in Political Science, January 2003.

9- Sonja Thomas, From Chattas to Churidars: Syrian Christian Religious Minorities in a Secular Indian State, The State University of New Jersey in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, October 2011.

10- William I. Chamberlain, Education in India, submitted for partial requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, in The Faculty of Philosophy, Colmbia University, New York, November, 1899.

و- مجلات وأوراق بحثية بالإنكليزية

1- Akbar S. Ahmed, Jinnah and the Quest for Muslim Identity, History Today, Volume: 44, Issue: 9 , September 1994.

2- Altaf Fatima, The Role of Popular Muslim Movements in the Indian Freedom Struggle, The American Journal of Islamic Social Sciences 25:2.

3- Arash Abizadeh, Historical Truth, National Myths and Liberal Democracy: On the coherence of Liberal Nationalism, The Journal of Political Philosophy, Volume 12, Number 3, 2004, p.292.

4- Aziz Ahmad, The Role of Ulema in Indo-Muslim History, Studia Islamica, No. 31, 1970.

5- David Lester, Suicide and the Partition of India: A Need for Further Investigation, Suicidology Online 2010.

6- Francis Robinson, The Mughal Dynasties, History Today, Volume: 57, Issue: 6, June 2007.

7- Houssain Kettani, 2010 World Muslim Population, Proceedings of the 8th Hawaii International Conference on Arts and Humanities, Honolulu, Hawaii, January 2010.

8- Jan A. Ali, Tabligh Jama'at: A transnational movement of Islamic faith regeneration, European Journal of Economic and Political Studies, 3 (SI), 2010.

9- Javed Iqbal, Mutiny or War of Independence? Determining the true nature of the Uprising of 1857, Pakistan Journal of History and Culture, Vol. XXXI, No.1, 2010.

10- Mihir Bose, India's Missing Historians, History Today, Volume: 57, Issue: 9, 2007.

11- Sharif al Mujahid, Muslim Nationalsm: Iqbal's Synthesis of Pan-Islamism and Nationalism, a revised paper presented at the International Congress on Allama Muhammad Iqbal, Lahore, December 1977.

12- Syed Hussain Shaheed Soherwordi, Punjabisation in The British Indian Army 1857-1947 and the advent of military rule in Pakistan, Edinburgh Papers In South Asian Studies, Number 24, 2010.

13- Timur Kuran and Anantdeep Singh, Economic Modernization in Late British India: Hindu-Muslim Differences, Institute for Economic Research on Civilizations at the University of Southern California, December 2010.

14- Zamir Akhtar Khan, Iqbal and Quaid's Vision of Pakistan, The Dialogue, Volume V, Number 2, April-June, 2010.

ز- المراجع باللغة الفرنسية

1- Ernest Renan, Qu'est-ce q'une Nation?, conference faite en Sorbonne, Le Mars 1882, Galmann Levy, 11 Mars, 1882, Paris, 1889.

فهرس